هنري لوزيير

صناعة السلفية

الإصلاح الإسلامي في القرن العشرين

ترجمة:

أسامة عباس   عمرو بسيوني

نديم للترجمة



ابن النديم للنشر والتوزيع



دار الروافد الثقافية - ناشرون

صناعة السلفية

الإصلاح الإسلامي في القرن العشرين

ابـن الـنـديـم لـلـنـشـر والـتـوزيـع　　دار الـروافـد الـثـقـافـيـة ـ نـاشـرون

هنري لوزيير

صناعة السلفية

الإصلاح الإسلامي في القرن العشرين

ترجمة

أسامة عباس　عمرو بسيوني





العنوان الأصلي للكتاب

The Making of Salafism: Islamic reform in the Twentieth Century

Henry Lauzière

صناعة السلفية: الإصلاح الإسلامي في القرن العشرين

ترجمة: أسامة عباس   عمرو بسيوني

الطبعة الأولى، 2018

عدد الصفحات: 477

القياس: 17 × 24

الترقيم الدولي ISBN: 978-614-466-016-4

الإيداع القانوني: السداسي الأول/2018

ابن النديم للنشر والتوزيع

الجزائر: حي 180 مسكن عمارة 3 محل رقم 1، المحمدية
خلــوي: 03 76 20 661 213+

وهــران: 51 شارع بلعيد قويدر
ص.ب. 357 السانيا زرباني محمد
تلفاكس: 88 97 25 41 213+
خلــوي: 03 76 20 661 213+

Email: nadimedition@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية ـ ناشرون

خلوي: 28 28 69 3 961+
هاتف: 37 04 74 1 961+
ص. ب.: 113/6058
الحمــراء، بيروت-لبنان

Email: rw.culture@yahoo.com

المحتويات

مقدمة الترجمة 7

مع السلفية مرة أخرى 11

المقدمة 103

الفصل الأول : أن تكون سلفيًّا في أوائل القرن العشرين 135

الفصل الثاني : محمد رشيد رضا ورد الاعتبار للوهابية وعواقبه 177

الفصل الثالث : السلفية النَّقاويَّة في عصر القومية الإسلامية 219

الفصل الرابع : مُفارقات الحداثة وظُهور السلفية الحداثية 263

الفصل الخامس : البحث عن علَّةِ الوجود، في حِقْبة ما بعد الاستعمار 303

الفصل السادس : الانتصار، وتحوُّل السلفية النقاوية إلى أيديولوجيا 349

الخاتمة 391

الهوامش 405

المراجع العربية 457

المراجع الإنكليزية 469

المجلات والصحف 476

مقدمة الترجمة

السلفية. ذلك الشعار الجذّاب لكثيرين والمخيف لكثيرين، وذلك الاتجاه الواسع المؤثّر في حياتنا تأثيرًا مباشرًا وحيويًا. وكثيرةٌ هي الكتُب والكِتابات التي تناولت السلفية من وجهات نظر مختلفة، سواء بالهجوم أم بالدفاع، وسواء في تجلياتها الدينية أم الفكرية أم السياسية أم الاجتماعية. وعلى الرغم من هذه الحقيقة المادية: إلا أنّ السلفية لا زالت زاخرة بالكثير الذي يمكن أن يخضع للبحث والتحليل. فعلى الرغم من كَوْن السلفية ظاهرةً متكرِّرةً ومستمرة وذات تأثير حيوي في واقعنا المعيش؛ فإنه من الغريب حقًّا أنها لم تحظَ بكثير من الدراسات التأريخية التحليلية الجادة. والكلام هاهنا عن الظاهرة السلفية الحديثة والمعاصرة خصوصًا، فلربما خضعت الظواهر الفكرية الإسلامية الأقدم، ومن ضمنها السلفية التاريخية؛ لمساحات أوسع من الضوء في دراسات جادة تتبع مدارس مختلفة شرقًا وغربًا، بغضِّ النظر عن مدى موضوعيتها أو دقة مخرجاتها. فالسلفية المعاصرة ألقت بظلالها على الاتجاه الإسلامي بصورة تدريجية ومباغتة في آنٍ، وصبغت كل شيء بصبغتها ولو كان ضدها، فجعلت البحث حولها ومعها وضدها يأخذ صورةً محمومة ومتسارعة، فلم يلتفت كثيرًا للتحليل المتأنّي، والتفكيك الذي يسبر عوامل تشكُّلِها التاريخي، إلا شذرات قليلة من الكتابات، بعضها شابته الأدلجة، أو فقر الأدوات وعدم التخصص.

ولأجل هذا السبب ترجمنا هذا الكتاب الذي بين يديك. كتاب (صناعة السلفية)، الذي يرصد عملية تشكُّل السلفية في نسختها المعاصرة منذ عشرينيات

القرن العشرين تقريبًا وصولًا إلى تسعينياته، مركزًا اهتمامه على الحقبة الأولى، وملامح السلفية فيها، وتطورها حتى آلت إلى السلفية التي نعرفها الآن.

نحن نقدم كتابًا فكريًّا تأريخيًّا ممتعًا من الدرجة الأولى، فليس هو من كتب تاريخ الأفكار المرهقة التي تتسم بالثقل، فعلى الرغم من وُعورة موضوعه، ومن جدية طرحه وإجراءاته في البحث: إلا أن أسلوب المؤلف السهل أضفى على عمله لطفًا ويسرًا. نحن نقدّم كتابًا مشحونًا بالتأريخ والمعلومات والملاحظات الذكية، فهو عمل بحثي جاد، ومتعوب عليه، وصبور، استقرأ مؤلفه قماشًا واسعًا جدًّا من الكتابات، ما بين كتب ومجلات ورسائل وتواريخ، مع الربط والتحليل والنقد، فجاء كتابًا ثريًّا يؤرّخ لحقبة غاية في الأهمية إذ إن تفاعلاتها وأحداثها هي التي أنتجت الخريطة الفكرية للإسلاميين المعاصرين الآن. ومما أثرى الكتاب أكثر أن لدى مؤلِّفه أطروحةً بحثية، ومقولةً جوهرية تأريخية، كوَّنها وخلص إليها نتيجة قراءة طويلة وبحث مضنٍ، فلم يدخل البحث معتنقًا إياها يريد التدليل عليها كيفما اتفق، فمشى بكتابه حتى تمم بناءه الاستدلالي والنقدي في آن واحد لمقولته المتعلقة بنشأة السلفية المعاصرة الأيديولوجية، وعلاقتها بالسلفية الحداثية، وتأصيلها بالسلفية القديمة.

وإن كان كاتب هذه المقدمة؛ يخالف المؤلف في مسائل جوهرية بنى عليها أطروحة كتابه ومقولته التفسيرية لتاريخ السلفية المعاصرة؛ فإن هذا مما تسمح به خلفيتي المعرفية أولًا؛ كوني سلفيًّا (معاصرًا) سابقًا، وثانيًا لأن لنا كتابًا مهمًّا حول التأريخ للسلفية -«ما بعد السلفية»-، أزعم أنه كتاب مرحلي، وإن كان ثقله المركزي يتعلق بمرحلة السلفية المعاصرة والمتأخرة عن لحظة التكوين في النصف الأول من القرن العشرين التي هي الموضوع الأساسي لكتابنا المترجم، ولسوء الحظ فإن مؤلفنا قد أنجز كتابه ولم يطلع عليه بسبب التقارب الزمني لصدور العملين. وسأشرح وجه الاختلاف الأساس المشار إليه هنا في البحث الذي قدَّمتُ به للكتاب. ولكنني على كلٍّ حال أعتبر هذا الكتاب، بما فيه من جدية ومزايا تاريخية؛ بمثابة التكميل للشق التاريخي السابق على مرحلة كتابنا المشار إليه حول السلفية المعاصرة.

وهذا المعنى هو ما نريد أن نقدمه للقارئ العربي عمومًا، والإسلامي خصوصًا، والسلفي على نحو أخص: أن الثراء المعرفي، والاستفادة، والمثاقفة، وتجويد أدواتنا، وسعة معطياتنا، وحصولنا على رؤية أشمل وأوسع؛ هو أمر ضروري وليس خيارًا أو ترفًا، وهو غير التبني والقبول، هذا هو جوهر مشروع الترجمة الذي نستهدفه، في هذا العمل، وغيره.

وقد بذل المترجمان قصارى جهدهما في ترجمة نصوص الكتاب على نحو يليق بموضوعه وأهميته، وبالعبارات المناسبة لما يكافئها في البيئة الإسلامية والسلفية، إلا ما اقتضى الاستعمالُ الفني خلافَه لأسباب موضوعية، ورجعنا إلى النُّقول التي استعملها المؤلف، وهي كثيرة جدًّا، وحررناها من مواردها، فنقلنا بنصه ما نقله المؤلف بنصه مترجمًا، وحررنا العباراتِ وفق ما أشار إليه فيما أشار إليه ولم ينقله نقلًا، إلا أشياء نادرة جدًّا لم نقف عليها، وكذلك علقنا على بعض العبارات والمواضع التي رأينا أن المؤلف قد عَثِرَ في فهمها على وجهها أو استنبط منها ما لا نراه يطابق مقصودها في النص العربي، ولم نُثْقِل الكتابَ نفسَه بالتعليق على جميع ما نخالف فيه المؤلف، إذ ليس ذلك مقصود الترجمة، فضلًا عن أننا قد اكتفينا بما في المقدمة البحثية الموضوعية النقدية التي كتبتها للكتاب بأهم ما أخالف فيه المؤلف حول أطروحته العامة، وبعض المسائل الجزئية القليلة.

وكما تقدّم، ونظرًا لأهمية الكتاب، ولاهتمامي الشخصي بالموضوع واختصاصي به: فقد قدمتُ للكتاب بمقدمة علمية تتضمن أبحاثًا مهمة، بنائية ونقدية؛ أرجو أن تكون على طولها مفيدة للقارئ إفادة تتم له فائدة كتابنا المترجَم، والله المسؤول أن يوفقنا.

عمرو بسيوني

مع السلفية مرة أخرى

(1)

السلفية ظاهرة مهمة، وواسعة الانتشار، وليست مقتصرة على الإسلام، بل لها تمظهرات متنوعة في الفكر الديني عمومًا -رغم أنَّ مؤلِّفَنا انتقد هذه الفكرة في طيات كتابه، في الفصل الأخير تحديدًا-. وظاهرةٌ كتلك تحتاج مشروعًا تأريخيًّا تحليليًّا وصفيًّا ثم نقديًّا: واسعًا سَعَتَها، ومتنوِّعًا تنوُّعَها. وقد أسهمنا في هذا المجال في كتابنا «ما بعد السلفية» الذي عرض بصورة أساسية لقراءة تحليلية ناقدة للسلفية المعاصرة على صُعُد مختلفة، وإن لم يخلُ من تأريخ وعرض ونقد موجز لتاريخ الظاهرة السلفية منذ القرون الأولى للإسلام، أو ما أسميناه في كتابنا: بالتحقُّقات السلفية. ولهذا الاستطراد أهمية سنذكرها في حينه.

ويعتبر كتابنا هذا بحثًا مهمًّا وجادًّا حول الموضوع نفسِه، لكنه يركز بصورة أدق على مطبخ تكوّن السلفية في بدايات القرن العشرين وصولًا إلى فترة التحرر الوطني ما بعد الاستعمار، والذي آل إلى بزوغ نجم السلفية المعاصرة كما نعرفها الآن. ترجع أهمية هذا الكتاب إلى سعة الفترة التي يؤرخ لها، والزخم الكبير الذي شهدته، حيث ماجَتْ تلك الفترة بتيارات فكرية وسياسية واجتماعية كثيرة ومتشابكة ومعقدة. وما أضفى على الكتاب حيويةً وفاعليةً أن المؤلف مزج فيه بين البحث المفهومي عن السلفية المعاصرة في تكونها الأول في مرحلة ما بعد جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، من خلال تتبع أهم رموزها، في

المشرق والمغرب، ونحن نتكلم بصورة أساسية من حيث الواقع عن: رشيد رضا ودوائره القريبة والبعيدة الإصلاحية والنقاوية وتماسّها مع السلفية الوهابية النجدية، وبعض انعكاساتها المغربية، وتماسّها مع نمط الفكر الإصلاحي الإسلامي في المغرب، وأبرز رموزه علّال الفاسي. مزج مؤلفه بين ذلك، وبين التطبيق في صورة (دراسة الحالة) على رمز سلفي معاصر لتلك الحقبة الواسعة، وممثل لتطوراتها التي تعكس تطور السلفية المعاصرة نفسها، وهو الشيخ **تقي الدين الهلالي**، العالم السلفي المغربي المعروف.

والخطة التي أمشي عليها في هذا التقديم أن أستعرض ملخَّصًا سريعًا ومختزلًا لأهم أفكار الكتاب، أركز فيه على المسائل النظرية محاولًا اعتصارها ليكوّن القارئ فكرة عامة وجيدة عنها، بصورة وصفية تحليلية بحتة لأفكار المؤلف، وحتى باستعمال بعض عباراته، وأمرُّ فيها مرورَ الكرام على أكثر المسائل التاريخية، تاركًا للقارئ الاستفاضة في التعامل معها في طيات الكتاب. ثم أُتْبع ذلك ببيان رأيٍ مخالف لأطروحته حول تطور السلفية المعاصرة وعلاقتها بالسلفية القديمة، أرجو من الله أن ينتفع القارئُ من خلالها بأفكار الكتاب بصورة أجلى وأعمّ، بما يعود على تصوره للسلفية بمزيد من الوضوح والموضوعية.

(2)

يتكوّن الكتاب من مقدمة، وستة فصول، وخاتمة.

المقدمة: وهي مهمة جدًّا ومختزلة، وتمثل مانفستو لمشكلة الكتاب وأطروحته على حدٍّ سواء. حيث تعرّض المؤلّف للظاهرة التي يواجهها كتابُه، وهي قلَّة اعتناء كثير من الباحثين في الدوائر الغربية بمصطلح **(السلفية)** إلى حدّ عدم معرفته أساسًا، منطلِقًا من ذلك إلى عرض (مشكلة الكتاب)، وهي اللَّبْس الحاصل في مفهوم (السلفية) الذي غدا عند كثير من الباحثين المتخصصين في مجالهم فضلًا عن عموم المثقفين: إشكاليًّا.

وبَسْط ذلك الإشكال بوضوح: أن السلفية - بما هي ظاهرة فكرية إسلامية معاصرة- تعاني من فجوة مظلمة حول لحظة تأسيسها، وبعبارة واضحة: متى ظهرت السلفية المعاصرة؟ وكيف؟ وزاد الطينَ بِلَّةً وجودُ مُسلَّمة في الدوائر الغربية البحثية أن بدء الظاهرة السلفية كان على صورة حركةٍ إصلاح حداثية في الإسلام، تزعمها الأفغاني ومحمد عبده (وهي الصيغة **الحداثية للسلفية**)، ثم انتقلت إلى نسخة أكثر محافَظةً مع استمرار جوهرها الإصلاحي الحداثي مع رشيد رضا، وصولًا إلى النُسَخِ (الرَّجْعِية) -بمعنى انسحاب الجوهر الحداثي- من السلفية المعاصرة الوهابية (وهي الصيغة **النقاوية للسلفية**). ولكلٍّ منهما خصائص خطابية مختلفة، تعرّض لها المؤلف باختصار.

وقد وضع الباحثون **ثلاث أطروحات** لمحاولة التعامل مع هذا التناقض المفاهيمي بين هاتين النسختين من السلفية (الحداثية والنقاوية): (1) إما افتراض الوجود المتوازي للسلفيتين، وأن السلفية كانت دائمًا تعني تصوراتٍ مختلفة، (2) وإما توسيع مفهوم السلفية لتضم جميع هذه التصورات المتعارضة ظاهريًّا، (3) وإما افتراض أن السلفية الحداثية قد تطوّرت إلى النقاوية أو أفسحت لها المجال.

لم يرتضِ المؤلفُ تلك الآلياتِ التي لجأ إليها الباحثون، لأنها جميعها تقوم على مُسلَّمَاتٍ تاريخية لم تخضع للفحص أصلًا. ولأنها إذا خضعت لذلك التحقيق التاريخي الذي مارسه المؤلف -الذي كان هو نفسه يعتنق الآليةَ الثالثة- فسيتضح أن الواقع بخلاف ذلك.

حاول المؤلف في المقدمة أن يشير إلى أنّ الثغرة الأساسية في بحث موضوع تشكُّل السلفية المعاصرة هي ثغرة منهجية، ترجع إلى الاعتماد على مسلمات بحثية دون تدقيق في أساسها، وبما يستلزم فرض قراءة مسبقة على المصادر الأولية، وقراءتها قراءة تأويلية بالاعتماد على الأدبيات الثانوية. وبناء على ذلك تنشأ مشكلة دائرية في منهج البحث. وللتخلص من هذه المعضلة؛ يجب التحرر من جميع هذه المسلمات، والرجوع أولًا وبصورة أساسية إلى

المصادر الأولية لآباء السلفية المعاصرة وسلفهم، للوقوف على، ومحاكمة؛ هذه المسلمات البحثية، والوصول إلى الحقيقة في سياقها التاريخي.

يرى المؤلف أن اعتماد مبدأ المعيار المادّي -بمعنى البحث عن الورود اللفظي لمصطلح السلفية- وإن كان ليس معصومًا من الوصول إلى نتائج لا تاريخية؛ لهو أحسن حالًا من الاعتماد على المعايير القياسية -بمعنى البحث عن محدِّدات السلفية- في البحث عن نشأة السلفية في الكتابات القديمة ثم تطورها؛ لأنه من المهم أن نعرف كيف كان المسلمون يتداولون مصطلح السلفية، وعلامَ كان يدلُّ، وكيف كانوا يفهمونه. وبناء على ذلك سيمكننا أن نحدّد: هل كانت السلفية في أي فترة زمنية سابقة اسمًا لمفهوم أو حركة إصلاحية شاملة، كما هي السلفية المعاصرة؟ وإن كان ذلك، ففي أي عصر؟ وما المعاني التي تضمنها هذا المفهوم كعناصر لهذا الإصلاح؟ وفي ضوء ذلك؛ سيمكننا الحكم على أطروحتي: السلفية الحداثية والنقاوية، وعلاقتهما بالسلفية التاريخية.

قامت أطروحة المؤلف على جزأين: تفكيكي وبنائي. فأما **التفكيكي** فهو القائم على دحض الفكرة المترسخة في الدوائر البحثية حول تشكيل الأفغاني وعبده ورضا لحركة إصلاحية حداثية تقدمُية إسلامية في نهاية القرن التاسع عشر تسمَّى السلفية، واستعمال ذلك كأداة مفاهيمية لفَهْمِ التاريخ الفكري الإسلامي المعاصر. وأما **البنائي**: فهو يعتمد على ثلاث حجج تعيد صياغة الطريقة التي نتصور بها السلفية وتاريخها: **الأولى**: أن السلفية المفاهيمية المعاصرة ليست تاريخية، بل هي مفهوم متأخر جدًّا وحداثي، وتعتبر ظاهرة ولدت في القرن العشرين، ولم تكن السلفية قبل ذلك سوى اصطلاح لاهوتي فحسب. وقدَّم قراءة تاريخية لذلك، وسَّعها في الفصل الأول. **والثانية**: تتعلق بآليات تحول مصطلح السلفية، من المعنى اللاهوتي الفني، إلى الأيديولوجيا الشاملة. والذي يرجعه المؤلف بصورة أساسية إلى الاعتبارات السياسية بين العشرينيات والخمسينيات، المتمثلة في نشأة السعودية، وفي التحرر من الاستعمار. **والثالثة**: وهي أن إنهاء الاستعمار ومرحلة ما بعد الاستقلال هي التي دفعت السلفية النقاوية إلى تصدُّر المشهد، بعد زوال الاعتبارات التي كانت تجمع بين السلفيات المختلفة.

ويستعمل المؤلف سيرة الشيخ تقي الدين الهلالي، السلفي المغربي: كنموذج حالة، يمكن من خلاله البحث في تطور الصيغة السلفية وتشكلها في العصر الحديث، وذلك لأنه يجمع العديد من المميزات المتعلقة بإشكالية الموضوع. فهو معاصر لوجود ما يُدَّعي من (السلفية الحداثية)، وهو تلميذ لمحمد رشيد رضا، الذي يعزى إليه المسير لخطوات إلى الأمام نحو (السلفية النقاوية)، وصولًا إلى تلبُّس الهلالي بالصورة الخالصة للسلفية النقاوية. وذلك فضلًا عن مميزات أخرى للهلالي، أهمها كثرة أسفاره، واختلاطه بالعديد من المدارس الإسلامية، واشتباكه مع كثير من التحديات كالاستعمار، ومفهوم القومية، وشهوده لتكوين المملكة العربية السعودية، التي تعتبر تحوُّلًا محوريًّا لصالح انتصار السلفية المعاصرة (النقاوية)، وكذلك لمرحلة التحرر الوطني ونشوء الحكم المحلي بعد الاستعمار. لكن المؤلّف لا يقتصر على سيرة الهلالي، ولا هو موضوع للبحث في سيرته أصلًا، وإن كان قد تعرض لكثير من تفاصيلها، ولكن ذلك كان دائمًا بالإدماج في التأريخ الفكري لتلك الحقب المختلفة من ولادة السلفية النقاوية المعاصرة.

الفصل الأول: [معنى] أن تكون سلفيًا في القرن العشرين. يستعرض هذا الفصل محددات معنى مصطلح **السلفية** التاريخي، وكيف كان يستعمل في أول القرن العشرين، قبل التحولات المفاهيمية اللاحقة. وهذا ليؤكد الكاتب فكرته حول حداثة استعمال **السلفية** بالمعنى الأيديولوجي الشمولي قبل القرن العشرين، والمعنى اللاهوتي الضيق الذي كانت تستعمل به في تلك الحقبة الاستعمارية، قبل ترسُّخ السلفية المعاصرة الشمولية، وذلك عن طريقٍ مزيد من الاستقراء لدوكسوغرافيا الإسلاميين بعامة والإصلاحيين بخاصة في بواكير القرن العشرين واستعمالهم لمصطلح السلفية، بما يؤكد -وفقًا للكاتب- أنه كان بالمعنى اللاهوتي الضيق.

فقد كان هناك، في العصور الوسطى، انفصالٌ بين المذهب العقدي والفقهي، فيمكن أن يكون المرء شافعيًّا في فروع الفقه، وحنبليًّا في أصول

الدين. ذلك الاعتقاد الحنبلي هو الذي كان يطلق عليه في الغالب **مذهب السلف**. وهذا ما يريد المؤلف التوكيد عَليه أن مساحة (مذهب السلف) -الذي كان أكثر شيوعًا من (السلفي)-؛ كانت ضيقة وتتضمن المسائل الاعتقادية فقط، دون الفروع، فضلًا عن مساحات أخرى أوسع.

وكذلك استمر هذا الوضع في أواخر القرن التاسع عشر -بمن فيه الوهابيَّة-، وأوائل القرن العشرين، وقدّم الكاتب أمثلته على ذلك. فكان مصطلح **السلف** ومشتقاته ما زال مقتصِرًا على المعنى العقدي. فكان من الممكن أن يعتنق الشخص الرأي السلفي في الاعتقاد، ويعتنق آراء أخرى حداثية فيما يتعلق بالسياسة والاجتماع.

ثم تعرض الكاتب لأسباب سوء استعمال مصطلح (السلفية)، بحيث جرى تعميمه وراء بُعده العقدي بحيث يصبح لقبًا لمنهج إسلامي شموليّ، وتناول الحديث عن تسمية بعض المجلات والمكتبات والمطابع بالسلفية، ودورها في ذلك، بل تعرّض لبعض العبارات الموسّعة للسلفية -بحسب رأي المؤلف- للقاسمي ورشيد رضا في أوائل القرن العشرين، واعتبر ذلك استعمالًا مُربكًا وجديدا للسلفية. بل اعتبر ذلك الاستعمال -من رضا بخاصة- «عصيًّا على التفسير»، وأنه «نموذج على استعمال السلفية على نحو غير مفاهيمي»[1]. لكن المؤلف أرجع ذلك التعميم المشوّه لمصطلح السلفية العقدي الضيق، بصورة أساسية؛ إلى خطأ استشراقي في الغرب، وليس في الشرق.

ذلك الخطأ تورَّط فيه **ماسينيون** عام (1919). حيث أعطى ماسينيون تفسيرًا ظل مسيطرًا على الدوائر الأكاديمية في الغرب، وفي الشرق أيضًا؛ للسلفية، على أنها حركة إسلامية فكرية، نشأت في الهند عبر أسماء أهمها صدّيق حسن خان -مؤسس حركة أهل الحديث-، ثم رفع رايتها الأفغاني وعبده. ثم -بحسب المؤلف- أسقط ماسينيون لاحقًا -بين (1920-1922)- خان من السردية،

(1) سنرجع على ذلك جميعه في تقديمنا لقراءتنا النقدية حول جوهر القضية، لاحقًا.

واقتصر على الأفغاني وعبده كروّاد لاتجاه فكري يدعى السلفية، يدعو إلى الإصلاح والحداثة الإسلامية. ثم شاع ذلك المفهوم للسلفية بسبب ماسينيون في دوائر الأكاديميا الغربية في فرنسا وبريطانيا وأمريكا. اعتبر المؤلف ذلك تلفيقًا يفتقر إلى القرائن التاريخية أو الأدلة المادية من ماسينيون، اصطَنَع لأجله فئة تحليلية يستعملها في كتاباته.

وبحث المؤلف بعد ذلك سؤالًا: «لماذا تبنى الكثير من الإصلاحيين المعتدلين العقيدة السلفية؟»، وأرجع السبب في ذلك إلى أن العقيدة الكلامية الصعبة والمشوشة للعامة كانت عائقا للإصلاح في وجهة نظرهم.

وفي دمج بين البحث النظري، والتطبيق على حالةٍ: استعرض المؤلف في ذلك الفصل أيضًا قصة تحول الهلالي -المثيرة-؛ من الصوفية إلى السلفية أوائل القرن العشرين.

الفصل الثاني: رشيد رضا وردّ الاعتبار للوهابية وعواقبه. وهو فصل تأريخي -في شق كبير منه- لتطور بواكير الحركة السلفية المعاصرة في الفترة خلال عشرينيات وثلاثينيات، حيث يركز المؤلف على نظرة رشيد رضا الإصلاحية وملاءماتها السياسية عقب سقوط الدولة العثمانية، وموقفه من الشريف حسين، ثم ميله الكبير إلى الدولة الفتية الجديدة في الجزيرة العربية (السعودية)، ودفاعه المستميت عن الحركة الوهابية ودولتها السعودية. ويرصد في ذلك الفصل حركة الابتعاث الكبيرة التي وفدت في تلك الفترة على السعودية من مجموعة من تلاميذ رشيد رضا ودوائره: محمد بهجة البيطار، ومحمد حامد الفقي، وعبد الظاهر أبو السمح، ومحمد عبد الرزاق حمزة، ثم تقي الدين الهلالي. وجميعهم يشتركون في الجمع بين العقيدة السلفية والتوجه الإصلاحي؛ لأجل إضفاء مزيد من الاعتدال والإصلاحية على الدولة الجديدة وعلمائها الوهابيين ومحاولة جعل الوهابيين أكثر اعتدالًا. وفي ذلك السياق تعرّض المؤلف لطبيعة دور هؤلاء الدعاة الجدد، وكذا تعرض لبعض الأحداث الدالّة لهؤلاء المبتعثين، وبخاصة الهلالي، وما رافق مهمتهم هناك من صعوبات وتحديات بسبب توجهات العلماء النجديين من جهة، ورغبات القيادة السياسية من جهة أخرى.

ومع التأريخ المفهومي للتطورات التي دخلت على مفهوم السلفية رويدًا رويدًا، رصد المؤلف كيف أن نسبة التسامح العقدي التي كان يتسم بها مشروع رضا السلفي الإصلاحي -وتلاميذه-؛ قد بدأت في التقلُّص شيئًا فشيئًا مع تماهيه مع مشروع الدولة الجديدة بأيديولوجيتها الصارمة النقاوية والبرجماتية في آن. واستعرض شواهد لذلك. ومن ثم يرى المؤلف أن تأثير السعودية على هؤلاء السلفيين الإصلاحيين كان أكبر من تأثيرهم عليها في حقيقة الأمر، إلى الحدّ الذي انتقد فيه حمزةُ شيخَه رشيد رضا لعدم نقاوته بصورة كافية، في مرحلة لاحقة. وربما لذلك، ضمن أسباب أخرى؛ رحل الجميع باستثناء أبي السمح وحمزة، في حين عاد الفقي والبيطار إلى موطنهما، وفرَّ الهلالي إلى الهند.

الفصل الثالث: السلفية النقاوية في عصر القومية الإسلامية. ورصد في ذلك الفصل ظهور السلفية النقاوية مع صعود القومية الإسلامية. وقد تميزت هذه الحقبة بأمرين: **أولا:** ظهور اسم السلفية مجرَّدًا دالًّا على منهج إسلامي شامل، لأول مرة -بحسب المؤلف- في عشرينيات القرن العشرين، وكان ذلك في بعض المجلات الجزائرية، وكذلك بالمزامنة في كتابات محمد بهجة البيطار. **ثانيهما:** ظهور اسم السلفية علمًا لأول مرة -بحسب تنظير المؤلف- على منهج فقهي. وكان ذلك في كتابات رشيد رضا بوضوح، منذ عام (1924) على الأقل. وفي هذا السياق: يؤكد المؤلف أن فكرة اللامذهبية قديمة، ولكن الجديد هو استخدام مصطلح السلفي للتعبير عن هذه الفكرة. ومع ذلك فقد استمر نوع من التصالح مع المذهبية وإبداء الاحترام لها كما في كتاب (الإسلام الصحيح) لأبي يعلى الزواوي أحد تلاميذ رشيد رضا. ولكن يبدو أن هذا التصالح كان مؤقتًا لحين الوصول إلى مذهب سلفي في العبادات كما في العقائد بحسب رشيد رضا. استدل المؤلف هنا بكتاب محمد منير الدمشقي الذي قصر فيه السلفية على المكون العقدي -مذهب الحنبلية الجديدة- والأكثر من ذلك أنه عاب التشدد وتفريق المجتمع، ويظهر كأنه داعم للمذهبية بقوة، فالأئمة أقرب عهدًا بالسلف، فهُمُ السلفية الحقيقية. وقد اعتبر المؤلف ذلك نوعا من الاضطراب والتذبذب بسبب أنه مفهوم السلفية الشامل كان لا يزال في طور التشكُّل.

وفي تلك الفترة بدأت يظهر تمايزان للسلفية، مفهوم يدعو للاعتقاد الحنبلي الجديد وعدم الابتداع، وكان هذا متركزًا في الشرق. ومفهوم آخر **حداثي** للسلفية يشبه على نحو مذهل -وفق المؤلف- ما فهمه ماسينيون أو ما ادعاه بالأحرى عن نشأة السلفية، ويمثله المصلح المغربي المعروف علال الفاسي، ربط ذلك المفهومُ السلفيةَ بالدعوة إلى العقل ونبذ التقليد والتحرر من قيود عصور الانحطاط. فكانت هذه السلفية الحداثية مجرد نزوع إحيائي أكثر منه دعوة لأقوال معينة في العقيدة أو الابستمولوجيا المنهجية، وهو بذلك مخالف لمفهوم السلفية النقاوية.

ساعدت ظروف الاستعمار على تقارب الاتجاهين، وعدم بروز الخلافات إلى السطح، فالهدف هو الاستقلال عن الاستعمار، فحدث التقاء بين الاتجاهين، وبرزت فكرة (القومية) وراجت بين الإسلاميين كهدف مشترك مرحلي، وصبغها النقاويون بصبغة القومية الإسلامية، في حين احتفظ كثير من الحداثيين بصيغة قومية قُطْرية صريحة (الإسلام المغربي مثلا). فعند النقاويين كانت القومية هي الاتحاد الإسلامي خلف معتقد السلف الحق لطرد الاستعمار. وذلك بخلاف الإصلاحيين الحداثيين. وظل هناك أيضًا نقاويون أكثر نقاوية، ابتعدوا عن أي مفهوم قومي، كالذين في نجد.

وفق المؤلف: «ومن هذا المنظور، وخلافًا لما يُمكن أن يُتوقَّع؛ فقد أدّى النضالُ ضدَّ الاستعمار إلى تخفيف كثير من السلفيين النقاويين من مواقفهم العقدية، وإن لم يكن هذا من الناحية النظرية، فعلى الأقل من الناحية العملية». ورافقت تلك المرحلةَ حالةٌ من الإحباط لدى الإصلاحيين النقاويين الذين تحمسوا أول الأمر للدولة السعودية الوليدة، حيث لم تلبِّ الدولة الحديثة اهتماماتهم الإصلاحية، وكانت أكثر تشددًا وبرجماتيةً مما تصوروا، فحاولوا إيجاد أُطُرٍ بديلة لتشكيل قومية إسلامية تستهدف توحيد الأمة والتخلص من الاستعمار، ورصد المؤلف بعض الأمثلة على ذلك. وفي ظل هذه الأجواء بدأ مفهوم السلفية النقاوية في التشكل بصورة أوضح، بحيث يمكن أن يقال إن

السلفية النقاوية قد نَمَتْ في أجواء القومية الإسلامية -الأوسع إذن من الاتحاد الماهوي والمصيري مع الدولة السلفية الجديدة-.

وهنا ينتقل المؤلف إلى تأريخ أنشطة الهلالي في فترة الثلاثينيات إلى الخمسينيات، حين كان قوميًّا إسلاميًّا سلفيًّا نقاويًّا. فقد كان يتسامح مع بعض المعايير النقاوية لأجل التوحيد القومي الإسلامي ضد الاستعمار. رصد المؤلف أمثلة دالة على ذلك من خلال اهتمام الهلالي في تلك الفترة -التي كان فيها في الهند- بأهمية اللغة العربية في توحيد الأمة الإسلامية والقومية الإسلامية والهوية الإسلامية، وتجربة الهلالي في دار العلوم في الهند وعلاقته مع سليمان الندوي وندوة العلماء، وتخفيف بعض معاييره النقوية والعقدية -كالسماح بتدريس الكلام في الدار أو الثناء على شخصيات جدلية بالمعيار النقاوي كأحمد خان والشاعر محمد إقبال- لأجل الإصلاح المعتدل لمكافحة الاستعمار، والاهتمام بالتعليم الحديثي جنبًا إلى جنب مع التعليم الديني. وظهر ذلك النزوع أيضا في أعماله الخارجية عندما رجع إلى جنوب العراق كرثائه لبعض المجاهدين المغاربة الصوفية، وعلاقاته الحسنة في تلك المرحلة مع أبي الحسن الندوي خليفة سليمان الندوي رئيس ندوة العلماء الجديد مع صوفيته الديوبندية وتبليغيته -وهي الحركات كان الهلالي متشدِّدًا في إدانتها-، وهو الشخص نفسه -أي الندوي- الذي خضع لنير النقد السلفي النقاوي لاحقًا على يد حماد الأنصاري وشمس الدين الأفغاني وغيرهما. ومع ذلك فلم يتخل الهلالي أيضًا في تلك الحقبة عن مفاهيمه النقاوية والنصية والدفاع عنها في مقالات، في مزيج مهم بين الإصلاحية القومية والنقاوية السلفية. وقد زار في هذه الفترة ما لا يقل عن ثلاث عشرة بلدًا يدعو إلى الوحدة الإسلامية والقومية الإسلامية للتخلص من الإمبريالية. ومن الحوادث الدالة المهمة في هذه المرحلة مساجلة بين الهلالي وتلميذ له -مسعود عالم الندوي- لنكوصه عن القومية الإسلامية حين لم يوافق على لحوق المسلمين في السند بباكستان لأنهم لا يتكلمون الأردية، وذلك رغم أنّ مسعود كان سلفيًّا نقاويًّا أعلن خلع المذهب الحنفي والتمسلف حتى في

الفقه، لكن هذا لم يُعْفِه من انتقادات الهلالي الحادة بسبب نكوصه عن القومية الإسلامية. ولم يكن كافيًا لتحسن العلاقة بينهما إلا حين تحول مسعود عالم الندوي تحوُّلًا قوميًّا يرضى عنه الهلالي، أكثر انفتاحا للمسلمين، وتجاوُزًا للخصوصيات الثقافية.

فالحاصل أن ظهور مفهوم السلفية النقاوية الشاملة بدأ في التكوُّن البطيء في تلك المرحلة -وفقا للمؤلف-، في أدبياتهم وبخاصة في المجلات، وأيضا في أدبيات خصومهم من العلماء التقليديين في الردِّ عليهم، كما نجد في مساجلات الدِّجوي مع رشيد رضا. ويرى المؤلف أن تلك المرحلة شهدت التوسُّعَ في مفهوم السلفية، إلى الحد الذي أصبح معه مُشوَّشًا وغير دقيق، وربما عن عمْدٍ، من رشيد رضا وغيره كالبيطار والفقي إلى حدِّ وَصف محمود أبو رية في فترة ما بأنه سلفي في مجلة (الهَدْي النبوي) -الفقي (أنصار السنة)-، والملك فاروق بأنه سلفي العقيدة! على لسان المراغي شيخ الأزهر لاحقًا. وقد استعمله حتى المثقفون بمعانٍ مختلفة كسلامة موسى الذي استعمله بمعنى المحافظين عمومًا، واستعمله العقاد بدلالة ذامَّةٍ أيضًا. ومع ذلك فقد كان هذا برجماتيًّا من قِبل النقاويين، وحين وُجِدت الحاجة إلى التدقيق فقد كان هناك تشدد في الإدخال في السلفية، كما نجد في موقف المجلة والجماعة ودوائرها القريبة من الدعاة -كان منهم القصيمي السلفي ساعتها قبل تحوله الفكري خارج الإسلاموية ثم الإسلام- من منافسها الشيخ محمود خطاب السبكي، الأشعري المتشدد، مؤسس (الجمعية الشرعية لتعاون العاملين بالكتاب والسنة) ذات التوجه والهدف نفسه لجماعة (أنصار السنة) مع اختلاف المرجعية بين الشعرية والسلفية.

فبحسب المؤلف: «المقصود أنّه حتّى السلفيون الذين شدَّدُوا على الأرثوذوكسية والأرثوبراكسية؛ لم يتصرَّفوا منهجيًّا وفقًا لمنطق النقاوة الدينية. فقد كانوا أكثر تعنُّتًا من بعض السلفيين الآخرين، مثل الهلالي، الذين كانوا مستعدِّين للتغاضي عن تنقية الإسلام وأَمْثَلَتِهِ لأسبابٍ تكتيكية. ومع ذلك؛ فإنّ

قادة أنصار السُّنَّة المحمدية كانت مستعدَّةً لاحتضان النُّشَطَاء، الذين لم يرقوا إلى النوع المثالي من السلفية النقاوية، ماداموا لم يهاجموا السلفيين ''الحقيقيين''، ولم يشكِّلُوا تهديدًا لجماعة الفقي».

وبوفاة رشيد رضا (1935)؛ تبعثرت الجهود، وتفرّق إرث رضا الإصلاحي السلفي. فمجلة الهدي النبوي احتفظت بالبُعْد السلفي النقاوي لرضا، ومجلة الفتح لمحب الخطيب - رغم أنه كان يعتبر نفسه سلفيًا في العقيدة والفقه؛ إلا أن مجلته احتفظت بطابع قومي إسلامي، سياسي، وبُعْدٍ دِيني سطحي، إلى حدِّ تبنِّيها دعوة للتقريب بين المذاهب وشرعيتها حتى الشيعة والأباضية، ولا شكَّ أن هذا أمرٌ لا يمكن تصوُّره فضلا عن قبوله بالمعايير النقاوية السلفية.

وبعد عودته من الهند وإقامته القصيرة في العراق سافر الهلالي إلى ألمانيا عام (1936) لمواصلة الدكتوراه، حتى عام (1942)، حيث عاد إلى المغرب حتى (1947)، ثم استقر في بغداد حتى أواخر الخمسينيات. كانت هذه الفترة مهمة لاستعمالها كتأريخ لظهور السلفية الحداثية وحركتها بالتوازي مع ظهور السلفية النقاوية وتطورها.

الفصل الرابع: مفارقات الحداثة وظهور السلفية الحداثية. فكما أفرد المؤلف فصلًا عن تطور السلفية النقاوية في المشرق: انتقل إلى فصل آخر عن السلفية الحداثية وظهورها في المغرب. ففي سياق ظهور فكرة القومية الإسلامية للتحرر من الاستعمار، وبما أن فكرة القومية نفسها فكرة حداثية؛ فمن الطبيعي أن يكون الفكر الديني الملتف حولها فكرًا حداثيًا، بخلاف السلفية النقاوية التي كانت حديثة، وإن لم تكن حداثية، فلم تتبن قيم الحداثة الأساسية في السياسة والاجتماع. ومع ذلك وجدت بعض العلاقات بين السلفية النقاوية والغَرْب الذي يمثل قيم الحداثة، وقد كان الهلالي مجسِّدًا لذلك الاشتباك والالتباس في العلاقة: يظهر هذا من عداوة الهلالي للاستفادة من المدرسين الأجانب في الجامعات المغربية، ثم سفره هو نفسه إلى الخارج لاحقًا للدراسة مع المستشرقين، حيث تخرج في جامعة برلين ودرس الآداب فيها، وصولًا إلى الدكتوراه.

وبالبحث في صفات السلفية الحداثية في المغرب، ومقارنتها بأختها النقاوية في المشرق: فقد اشتركت السلفيتان في رفض البدع والخرافات -وإن لم يكن للأسباب نفسها-، والدعوة إلى العودة إلى القرآن والسنة. وأما السمة الأخرى للمصلحين المغاربة فهي أنهم روَّجوا لمفهوم ضيق من الانتماء، والقومية القُطْرية بخلاف النقاويين، وكذلك تبنَّوْا المفاهيم الديمقراطية الغربية كما نلحظ في كتابات علّال الفاسي.

ومن خلال ذلك تطرق المؤلف لرحلة الهلالي في ألمانيا، وعلاقته المهمة في جنيف لفترة مع المصلح الإسلامي اللبناني العثماني الشهير شكيب أرسلان، ومعالم أفكاره الإصلاحية، التي تركزت حول الهوية القومية الإسلامية وبيان مدى انسجامها مع الدين، وأنها السبيل الوحيد لنهوض الإسلاميين من جديد (لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم)؛ وتلاقيها مع نقاوية الهلالي، وكيف كانت نقاوية الهلالي في تلك الفترة ذات ملامح إصلاحية من بقايا رشيد رضا بروح القومية الإسلامية، والتي رغم كونها مكافحة للإمبريالية إلا أنها اتسمت بنزعة تسامحية -ربما تكون نتاج (أفغانية) أرسلان-، ظهر أثرُها في تعامله مع المستشرقين، كما ظهر في سرد الهلالي للقصة -البطولية- لحصوله على الدكتوراه (1940). ثم انخرط الهلالي بعدها في المجال العلمي الاستشراقي والمنهجية الأوروبية في التأليف، مع دفاعه في الوقت نفسه عن المضامين السلفية بصورة أكاديمية وفلسفية - مع إشارته أحيانًا لحقد بعض المستشرقين وإغراضهم وبخاصة الإنجليز والفرنسيين، حتى إنه تعاطى بصورة إيجابية مع تسامح الأوروبيين الديني، ووضع المرأة في الغرب، إلى حد انتقاده بعض المسلمين في تشددهم في التعامل مع المرأة وإخفائها بصورة لم تكن معهودة عند السلف الصالح أنفسهم -لقد تزوج سيدة ألمانية كانت صاحبة الغرفة التي استأجرها في ألمانيا في نهاية المطاف-، وإلى حد الثناء على النظام الاشتراكي الوطني للنازية، التي كان يدافع عنها، ولم يَعِبْ عليها إلا العصبية العِرْقية العنصرية التي يرى الإسلام منزهًا عنها، ولم يغفل مع ذلك انتقاد الفجور الأخلاقي في الغرب. هذه العلاقة المشتبكة المضطربة مع الغرب هي سمة

الاضطراب النقاوي في تلك الفترة الاستعمارية عندما اقترب من أجواء حداثية. فالاعتبارات القومية الإسلامية (بمضامينها الإصلاحية المنفتحة على بعض القيم الغربية) قد خففت من نزعاته النقاوية، التي انتصرت بطبيعة الحال في النهاية.

وعقب اندلاع الحرب العالمية الثانية = بعد عودته إلى المغرب (1942-1947)؛ انخرط الهلالي مع السلفيين الحداثيين في المغرب، في عنفوان حركتهم الإصلاحية للتخلص من الاستعمار الفرنسي، وبخاصة إذا لاحظنا أن أصل نزوله للمغرب كان لإنفاذ مهمات سياسية إسلامية ترتبط بأحزاب قومية.

كانت هناك أسماء مغربية ارتبطت بالسلفية، كمحمد بن العربي العلوي، وأبي شعيب الدكالي، الذين عُرفا بدعوتهما السلفية، وبخاصة ضد التقليد والتعصب والجمود. ثم بعد ذلك خطا الإصلاحيون المغاربيون خطوة أخرى بالمساواة بين مصطلح السلفي والسلفية و(الحركة الحداثية للأفغاني). ويرى المؤلف أن بعض الاستعمال للفظ **سلفي** من المصلحين المغاربة في تلك الفترة كان بطريقة مهملة ومضطربة. بل يقدم بعض الدلائل أن كبار السلفيين الحداثيين المغاربة، وعلالًا الفاسي بالتحديد؛ قد اطلعوا بطريقة أو بأخرى على تعريف ماسينيون للسلفية الذي دمجها بحركة الأفغاني وعبده، ومن ثم فقد تبنوا ذلك الاصطلاح من خلال المستشرقين وليس العكس.

قدَّم المؤلف فصلًا جيدًا في بيان معنى السلفية عند علال الفاسي، واستقصاء شواهدها في آرائه العلمية والتعليمية والإصلاحية والسياسية. ويقدم المؤلف ملاحظة مهمة حول أن السلفية «الحداثية» -إذا جاز لنا أن نقول ويعفو عنا المؤلف- بعد الأفغاني وعبده ثم رضا في طوره الحداثي قبل النقاوي: لم تلق ذلك الانتشار في المشرق، الذي نجحت فيه النقاوية، على خلاف المغرب الذي بزغت فيه السلفية الحداثية.

نلاحظ في تلك الحقبة تفاعلَ الهلالي مع السلفية الحداثية في المغرب، وكان ذلك غالبًا بمحاولة معادلة كفة الميزان، ببيان مفاهيم السلفية النقاوية،

والرد على غلو بعض الحداثيين في القومية القُطرية، ببيان أهمية القومية الإسلامية. فبخلاف محاولاته في الهند بالتركيز على القومية؛ فقد وجد القومية موجودة بالفعل في المغرب، ويجب التركيز على المفاهيم السلفية النقاوية منعًا من الانحراف والغلو في القومية، حتى خاض في سبيل ذلك بعض المشاكل الدعوية، وعمل على بث ونشر الكتب الوهابية وشرحها بالمخالفة للإصلاحيين المغاربة، وتعرض للعديد من المحن والصعوبات الوظيفية.

ورغم تشدده النقاوي في تلك الفترة؛ فقد احتفظ بعلاقات جيدة مع المصلحين المغاربة مثل عبد الله بن كنون، وتسامح مع الوطنيين المغاربة والسلفيين الحداثيين. حيث هناك قواسم مشتركة بينهم أهمها الحاجة إلى التحديث. ولا شك أن معرفة الهلالي الجيدة بالغرب قد أضفت عليه نوعًا من التفاهمية. ومع ذلك فيمكن القول إن تحوله نحو النقاوية صار أكثر صرامة. وفي تلك الفترة رجع إلى العراق، وسافر فترة إلى أكسفورد وبون.

الفصل الخامس: البحث عن علة الوجود في حقبة ما بعد الاستعمار. يبرز الفصلُ أهميةَ التمزُّقِ في فترة ما بعد الاستعمار، وكيف افترقت السلفية النقاوية عن الحداثية في هذه الحقبة حين فقد الاتحادُ مغزاه وعلةَ وجوده، وهو التحرر من الاستعمار.

فَشَتْ خلال حقبة التحرر الوطني والانقلابات العسكرية: القوميةُ العلمانية الكاسحة ومشاريع التحديث الصناعي، في مصر وسوريا والعراق وتونس والمغرب. وقد تعاطى السلفيون الحداثيون مع ذلك السياق، كما نلاحظ في المغرب، حيث تولوا المناصب، وحاولوا الإصلاح من الداخل، وتبنَّى بعضُهم خطابًا مُعارضًا إصلاحيًّا، واعتزل بعضهم الشأن العام. وجرى تهميش السلفية النقاوية، التي انسحب رموزها في فترة الخمسينات والستينات من المشهد السياسي، واهتموا بتصحيح المفاهيم النقاوية والرد على البدع العقدية والتصوف والتعصب الفقهي، بل انخرط بعضهم في خطاب مُدجَّنٍ لصالح السلطة السياسية، كما نجد في نموذج جماعة أنصار السنة المحمدية في هذه الحقبة.

أصبحت النقاوية علة الوجود والاستمرار بعد التخلص من الاستعمار، ومن ثَمَّ فلم يعد هناك داع للتحالف مع المسلمين الضالين، ولا لفكرة القومية الإسلامية مكان. وبناء على ذلك فقد بدأت الصراعات النقاوية البينية تبرز، كما في صراع الخجندي مع الفقي، ثم شاكر مع الفقي.

ثم طبَّق المؤلفُ سماتِ هذه المرحلة على الهلالي في الخمسينيات والستينات في حقبة ما بعد الاستعمار: وهو الطور الانسحابي، لدرجة أنه لم يجد له مكانًا في المغرب بعد الاستقلال، فسافر إلى العراق (1957)، وحضر فترة الانقلاب العسكري على الملكية، وحاول التواؤم مع الاشتراكية الجديدة لكنها كانت علمانية، وكذلك لم يكن مؤيدًا للثورة، البعثية، ومن ثَمَّ تجاهل القضايا السياسية تمامًا، ولم يخض في الأحوال السياسية والاجتماعية لحُكم عبد الكريم قاسم، واشتغل بنقد التصوف والتشيع والأشعرية، ثم فر إلى بون (1959)، ومن هناك إلى المغرب في العام نفسه، ولم يرجع إلى العراق رغم دعوة عبد السلام عارف بعد ذلك -الذي كان يصفه الهلالي بالسلفي وكان من تلاميذه-، وعاد إلى المغرب كسلفي هامشي وغير سياسي -بحسب تعبير مؤلفنا- ولكنه لم يجد نفسه مرة أخرى مُؤثِّرًا باهتماماته النقاوية، فلم يعد للسلفية النقاوية ولا للقيم الإسلامية التقدمية المميزة للسلفية الحداثية مكانٌ في مغرب الاستقلال، في ظل استيلاء النخبة العلمانية والمتغربة على المجال السياسي، وحتى شيخُه ابن العربي الذي هداه للسلفية كان يرى أنه لا فائدة من الدعوة إلى السلفية في تلك المرحلة. كتب الهلالي في تلك الحقبة مقالات للدفاع عن القيم الإسلامية والسلفية ضد الهجمات العلمانية والتغريبية كقضايا البهائية والردة، وحقوق المرأة. وشهدت الحقبة محاولة الهلالي الانسجام مع النظام، إلى حد كتابة قصيدة في الثناء على الملك، الذي لم يتعرض له بالانتقاد حتى في أشد لحظات معارضة الإصلاحيين السلفيين الحداثيين لبعض إجراءاته القمعية إثر محاولة انقلاب فاشلة، بل حتى عندما تعارضت اتجاهاته الصوفية مع توجهه السلفي؛ حاول تبرئة الملك من التصوف! وذلك في ظل أدوار وظيفية للفاسي وغيره في بنية الدولة، ما بين معارضات وانخراطات. حاول الهلالي فترة أن

يعمل بالوعظ داخل المغرب في الفترة بين (1959- 1968)، وعمل بصورة خاطفة في جامعة محمد الخامس الجديدة بعد الاستقلال، لكنّ نقاويته تسببت في مشكلات عديدة مع موظفي الدين الرسمي المحليين بل والعوام بسبب نقده ومكافحته للتصوف والتقليد، وكذا في الجامعة -ضد الإلحاد والزندقة في الجامعة-، وكذا في (دار الحديث الحسنية) التي أنشأها الملك وعيّن فيها الهلالي بصورة لم يرها ملائمة لمكانته فخرج بعد شهرين. وقد كان الهلالي محتفظًا بعلاقته بابن باز والسعوديين، وكان بمثابة مستشار المؤسسة الدينية السعودية في المغرب، يتلقى منهم الكتب والتوصيات. فبعد مشكلات عديدة في فاس ومكناس والرباط؛ خرج من المغرب إلى السعودية مرة أخرى بعد أن تلقى دعوة، لم يكن من الممكن أن يرفضها هذه المرة، من الشيخ ابن باز عام (1968) للتدريس في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة التي كانت عامل جذب للإسلاميين، إخوانًا وسلفيين من مصر وسوريا والعراق والمغرب، حيث جسَّدت تلك الفترة من التناقضات العربية ثنائية المشروع الإسلامي الذي تتبناه السعودية في مقاومة للمشروع القومي العلماني الناصري والبعثي. وهناك وجد الهلاليُّ مُجددًا البيئةَ الخصبة التي لا تتيح له التعبير عن أفكاره النقاوية فحسب، بل وتشجعه عليها. ودمج المؤلف هنا تأريخًا مقتضبًا لهذه الفترة وأهم الأسماء السلفية التي هاجرت إلى السعودية، وركز على أبي بكر الجزائري وعبد الرزاق العفيفي واللبناني سعدي ياسين. هذا بالنسبة للسلفيين النقاويين. أما غير النقاويين، كالحداثيين المغاربة؛ فلم يتحمسوا لهذه التجربة، ولم يتركوا بلادهم، رغم عدم رضاهم على مكانة القيم الإسلامية في مغرب ما بعد الاستقلال، ولا حتى رضاهم عن القيم التقدمية والنهضوية كالحرية والديمقراطية.

الفصل السادس: الانتصار وتحول السلفية النقاوية إلى أيديولوجيا. ويعرض في ذلك الفصل لترسخ السلفية النقاوية والمرحلة النهائية لصياغتها كمنهج شامل أيديولوجي بدءًا من السبعينيات. ففي السبعينيات وداخل المجال الفكري انتصرت السلفية النقوية على السلفية الحداثية تمامًا. إلى حدِّ استبدال بعض المفكرين

الذين يرون أنفسهم امتدادًا لمدرسة الأفغاني وعبده بمصطلح السلفية مصطلحاتٍ أخرى بديلة، كما نرى عند مفكر يساري علماني كحسن حنفي مثلًا الذي يطلق على اتجاهه اليسار الإسلامي. فالشاهد من ذلك أنه قد أصبح المصطلح السلفي أقل إتاحة عن ذي قبل، ولهذا دلالته، وتعلقه بانتصار السلفية النقاوية وفوزها بالحق الحصري في استعمال ذلك المصطلح. وشهدت تلك الفترة ظهورًا متزايدًا لمصطلح السلفية في الدوائر الإسلامية عرضًا ودعوةً ونقدًا -بمناسبة ظهور كتاب البوطي المشهور في نقد السلفية المعاصرة-، وبرزت في السبعينيات محاولاتُ شرح معنى السلفية، ويرى المؤلف أن تلك الحقبة كانت الميلاد الحقيقي لمحاولة صياغة معنى السلفية الشاملة المنهج، في انسجام مع تطور فكر الشموليات والأيديولوجيات في مرحلة السبعينيات، والخروج بها عن معناها العقدي الضيق الذي يغلب عليها في الاستعمال التاريخي، بالإضافة لاستعمالاتها المضطربة المشوهة المربكة في الثلاثينيات، وصولًا إلى نهاية التسعينيات مع ترسخ رموز السلفية وبخاصة الثلاثي: ابن باز والألباني وابن عثيمين، حيث أصبحت السلفية وتعريفاتها وطرح التصورات والدفاع عنها ملء السمع والبصر.

ويعزو المؤلف ذلك الجهد التنظيمي لصياغة السلفية الشاملة المنهج كأيديويوجيا ومحاولة صياغتها في السبعينيات بصورة كبيرة إلى المفكر السلفي المصري الدكتور مصطفى حلمي، في كتابه: قواعد المنهج السلفي (1976)، حيث أصبحت السلفية منهجًا إبستمولوجيا، وليس مجرد تصور عقدي، وإن كان لم يخض كثيرا حول سلفنة الفقه، وبعبارته: «[إن] مَدْلُولَ السلفية أَصْبَحَ اصطلاحًا جامِعًا يُطلَقُ على طَرِيقَةِ السَّلَفِ في تَلَقِّي الإسلام وفَهْمِه وتَطْبِيقِه». إلا أن استعماله المدونة الحركية لقطب وغيره، فضلا عن استعمال المصطلحات الغربية والفلسفية: جعلته يتعرض لانتقادات نقاوية بدوره، من الألباني مثلا.

انتصار السلفية كأيديولوجيا منحها مزيدًا من الثقة والقوة، حتى صبغت الساحة الإسلامية، ومن ثَمَّ ظهر نقد السلفيين لرموز إسلامية كالبنا والمودودي

وقطب، وبرز تمييز الألباني المستمر بين عموم الإسلاميين والسلفيين. وبطبيعة الحال فإن ازدياد النقاوة وشمول المنهج يؤدي إلى التشظي ونفي صفة السلفية باتساع مطّرد، بعكس ما كان عليه الحال في الزمن الأول من القرن العشرين من التوسع في إثبات صفة السلفية، فنلاحظ في حقبة التسعينيات وما تلاها من توغل السلفية المنهج الأيديولوجي التوسع في نفي السلفية عن المخالفين في سياق التعبير عن الخلافات الإبستمولوجية والسياسية وغيرها من المجالات البعيدة عن العقيدة وحتى الفقه. ورافق ذلك أيضًا ظهور نظريات كالتصفية والتربية، بما لها من منهجية وشمولية، فضلًا عن كونها متجهة بالأصالة إلى الموقف السياسي كما نجد في (انسحابية) الألباني، واستهدافه إسقاط الإخوان و(حزبيتهم) = وصولًا إلى الجهاديين وانتقاد انسحابية الألباني وأنها تصوف وإرجاء.

ويزاوج المؤلف بين تلك القضية والفترة النقاوية الخالصة التي قضاها الهلالي في عودته الثانية للملكة السعودية أستاذًا بالجامعة الإسلامية في المدينة بين (1968-1974)، وما شهدته من تسخير نفسه في خدمة المؤسسة الدينية الرسمية في السعودية، وهي الفترة التي أنجز فيها مشروعات ترجمة القرآن الكريم وصحيح البخاري بالاشتراك مع الباكستاني محمد خان إلى الإنجليزية، في الوقت الذي كان يبدي فيه تحفظات على الترجمة في فترات سابقة نقاوية في الثلاثينات، لكن الطموح السعودي وضعف المقاومة من الهلالي ساعدا على تجاوز هذه الاعتراضات من الهلالي. والأكثر من ذلك أنه شحن التفسير بالآراء المشهورة لدى السلفية النقاوية للنجديين، كتفسيره آية الحجاب بالنقاب ولزوم ستر المرأة وجهها، في حين أن الأغرب الذي يرصده المؤلف أن الهلالي بحسب آرائه المدونة لم يكن يرى وجوب ستر الوجه والكفين[2]. والأمر نفسه في ترجمة صحيح البخاري التي أضاف إليها ملاحق سلفية. الأمر نفسه ظهر في

(2) مع بقاء احتمال ما أن يكون قد غيّر رأيه وصار إلى لزوم ستر الوجه، فالله أعلم.

مسانده وتأييده لابن باز بخصوص سلسلة مقالات الأخير عام (1965) حول مسألة مركزية الأرض وثباتها وحركة الشمس والرد على مركزيتها؛ فقد أيده عام (1968)، وقد شاب كلامَ المؤلف فيها خطأٌ في تصوير كلام ابن باز أشرنا إليه في التعليق على الترجمة، ولنا عليه ملاحظة أخرى ذكرناها في كلامنا على بعض الملاحظات التي في الكتاب. يرصد المؤلف تلك التصرفات في سياق التماهي مع السعودية، بالإضافة إلى شواهد أخرى متناثرة كإشاداته المستمرة بالملك فيصل والمملكة وقوتها وسياساتها، ويفسّر ذلك بامتنان الهلالي وحصوله أخيرًا على التقدير الذي كان ينشده.

انسحبت المكونات الإصلاحية -خطاب رشيد رضا- من خطاب الهلالي تمامًا، وأصبح أكثر نقاوية، إلى الحدّ أن يلقي محاضرة عن التقدم والرجعية، دَفَعَ فيها ضد هذه المفاهيم، التي كان خطابه من قبل يحرص على تقديم الإسلام في ألفاظ موائمة لها، كما كان الحال في خطاب عبده ثم رشيد.

وعاد الهلالي مرة أخيرة إلى المغرب عام (1974) لأسباب غير معروفة، واستقر فيها ثلاثة عشر عاما حتى وفاته، لكنه أصبح وكيلا دينيًّا -سمسارًا دينيًّا بحسب تعبير المؤلف- للسلفية السعودية في المغرب، يتلقى الدعم والكتب والرواتب ويوظف الدعاة، بحيث يمكن وصفه بأنه أصبح (المدير الإقليمي للسلفية في المغرب). واستمر في هذه الحقبة الأخيرة على موقفه اللاسياسي، وبخاصة مع تدهور الأوضاع السياسية في المغرب عقب محاولَتَي انقلاب. ونشر تفسيرا للقرآن، وهو غير كامل لجميع الآيات، ولكن للمواضع الخاصة بالاعتقاد السلفي في التوحيد والأسماء والصفات. وبذلك فقد تمركز خطاب برنامجه للإصلاح الديني في سِنِي عمره الأخيرة على الجانب النقاوي فقط، أي على جانب واحد من جوانب برنامج رشيد رضا الإصلاحي المتعدد. ومن ثَمَّ فقد انشغل في تلك الحقبة أيضًا بالرد على ضلالات المخالفين والجماعات المنافسة للنقاوية (الرد على عبد السلام ياسين مثلًا). ويسقط المؤلف ذلك على تطور الهلالي من موقفه من الحزبية بعلاقة طيبة بالبنا إلى حد العمل مراسلًا لمجلة

الإخوان المسلمين بالمغرب، ثم الولاء التام للملك في المرحلة النقاوية واعتزال الحركية، وإن لم يكن اعتزالًا تامًّا لها، فقد كان على تواصل ما مع حركة الشبيبة الإسلامية وإن كان اهتمامه الأكثر كان بتقويمها عقديًّا وإقرار كتب العقيدة التي تدرسها، في ظل غموض من موقفه من عملها الحركي. ولا يبدو -وفقًا للمؤلف- أن الهلالي بصورة شخصية قد انخرط في عملية تحويل السلفية إلى أيديولوجيا.

ثم ختم المؤلف كتابه بذكر **خاتمة**، ذكر فيها نتائج بحثه، وقد ذكرنا خلاصتها في المقدمة، وسنعيد الكلام عليها في المباحث الآتية فلا نطيل بذكرها هنا. وتعرض المؤلف في خاتمته لصور من نماذج جديدة سلفية تجاوزت النقاوية كمجموعة «سلفيو كوستا» وحركات سلفية قومية في الصين وغيرها.

(3)

ننطلق في قراءتنا النقدية لأطروحة الكتاب من خاتمته التي استعرض فيها نتائج البحث، وهي ثلاثة، جاءت كما يلي:

أولاً: يجب أن نتوقف عن ادعاء أن الأفغاني وعبده مثَّلا نسخةً حداثية من السلفية أو استعملا تلك التسمية. ووفق المعنى الفني -يعني العقدي- فلم يكونا سلفيَّيْنِ أصلًا.

ثانيًا: أن السلفية لم تكن مصطلحًا ملحوظًا قبل العشرينيات. ولم يستعمل المسلمون هذا التصنيف كفئة تحليلية قبل القرن العشرين.

ثالثًا: لم تكن السلفية منهجًا شاملًا، حتى إن استثنينا من كلامنا الأفغاني وعبده واقتصرنا على رشيد رضا. فقد كان رضا سلفي العقيدة، ثم أضاف إلى ذلك في مرحلة لاحقة الفقه، ولكن ليس أكثر من ذلك، فقد كان إصلاحيًّا تقدُّميًّا - أقول: إلى حدٍّ اتهامه في سلفيته من قِبَل النقاوية لاحقا. فرشيد رضا وسع نطاق السلفية إلى الفقه فقط، ثم إنها بعد ذلك في السبعينيات اتسعت بصورة منهجية وأيديولوجية.

يمكننا التعاطي النقدي مع تلك النتائج بمستويات مختلفة بحسب أهميتها ومدى قراءتنا النقدية لها، بحيث نقدم الثالثة، فالأولى، أما الثانية فهي أمر أقل أهمية من أن ننفق فيه كثيرًا من الجهد في هذا المقام، بحسب رأينا.

ففيما يتعلق بطبيعة الفكرة السلفية ما قبل السلفية المعاصرة، وهل كانت مقتصرة على المعنى الفني اللاهوتي فحسب، ثم جرى توسيعها حداثيًّا في النسخة المعاصرة بدءًا من بواكير القرن العشرين وصولًا إلى الأيديولوجيا الكاملة في الثلث الأخير منه: فإننا نقرر أن ثمة مجاوزة منهجية من المؤلف في هذا الاستنتاج.

سعى المؤلف في سياق كلامه حول كيف تشكَّل مصطلح السلفية إلى حَصْر إشكالية مفهوم السلفية في إنه **ارتداد للماضي**، وقراءة له من خلال المصطلح السلفي المعاصر، هو تشكيل للماضي وسرد لقصة الفكر الإسلامي من خلال منشور المفهوم السلفي، بمعنى أنه بما أن السلفية المعاصر تدعي - على الأقل - أنها مفهوم شمولي منهجي إبستمولوجي لكل ما يتعلق بالمعرفة الإسلامية: فإن قراءة السلفية في الماضي، واستعمالها المصطلحي وفق ذلك: هو قراءة دائرية مضللة. ونحن نرى أن هذا الإجراء وتوصيفه صحيح، ولكن المدار على مدى مطابقة ذلك للسلفية التاريخية من عدمه كما سنرى، فإن هذا يحتاج إلى مطابقة تاريخية تحليلية مقارنة، قام بها المؤلف بصورة ما، نخالفه في كيفيتها بما نرى أن القصور فيها تسبب في تلك النتيجة الفصامية التي وصل إليها بين السلفية المعاصرة والسلفية التاريخية.

بصورة عامة: يرى المؤلف أن استعمال (السلفية) في سياقها التاريخي الإسلامي: لم يحمِل أي دلالة شمولية، كي يمكِن أن يكون علَمًا على مفهوم أو حركة إصلاحية شاملة، كما هو المنبغي في (السلفية المعاصرة). هذا مفهوم أسطوري تمامًا بحسب المؤلف. اقتصر استعمال (السلفية) في المصادر الإسلامي الأصلية، قبل القرن العشرين على المعنى اللاهوتي العقدي، الذي يشير إلى اعتقاد أهل الحديث -والحنابلة- المناهض للكلام والفلسفي، والمعتمد إثبات

الصفات والقدر، ومكافحة التأويل الكلامي للصفات عند الأشاعرة والمعتزلة. ومن ثم فكلا الأطروحتين (النقاوية والحداثية) من السلفية **مفهوم جديد**، ثم هناك مستوى آخر من الخلط، وهو المتعلق بما يسمى **السلفية الحداثية**، فهذا خطأ كلي آخر، فليس لهذه الحركة الإصلاحية التقدمية التي قادها جمال الدين الأفغاني وتلميذه محمد عبده أي علاقة بالسلفية، فلا هما كوَّنا حركة تسمى السلفية، ولا استعملا السلفية عنوانا لحركتهما، بل ولا اعتقادهما كان سلفيًّا -بصورة كافية على الأقل- بل لقد كانا على وعي تام بأن مفهوم (السلفية) مفهوم فني لاهوتي عقدي، لا علاقة له بالتصورات الاجتماعية والسياسية إلخ. فهذا خطأ فوق خطأ، تكوَّن وترسخ بناء على قراءة استشراقية خاطئة من ماسينيون، تبعه عليها فئام من الباحثين ودوائر الأكاديميا. فالسلفية المعاصرة (والمقصود بها في ضوء الكشف عن ذلك الخطأ إذن، وحصرًا: النقاوية) هي بدورها مفهوم حديث (حداثي؟)، فإنها وإن كانت حقًّا التزمت في شقها اللاهوتي بالمعنى الفني العقدي للسلفية، بالتزام العقيدة الحنبلية، وبخاصة الجديدة -يعني في نسخة ابن تيمية- إلا أنها وسَّعت السلفية عن استعمالها التاريخي ووضعتها في جميع السياقات، وذلك التوسع ليس إلا سمة من سمات أيديولوجيات القرن العشرين.

ويؤكد المؤلف على خطورة الاستدلال بالورود العَرَضي لكلمة السلفية في الأدبيات الإسلامية التاريخية للدلالة على وجود حركة أو مفهوم. فالسلفيون يستعملونه كمصدر صناعي للدلالة على اتجاه ومنهج عام، وهو يرد في الأدبيات القديمة في غالب الحالات كصفة نَسَبِيَّة ومشتقات لمجرد الانتساب لعقيدة السلف.

فيقول المؤلف: «وليس المؤرخون بمَنْأًى عن هذا النَّوْعِ من الزَّلَلِ. فهُنَاك افتِرَاضاتٌ مُمَاثِلَةٌ تكْمُنُ خَلْفَ دَعْوَى أنّ ابنَ تيميَّةَ وتلامِيذَه استَخْدَموا مُصْطَلح السلفيّ، للإِشَارة إلى ''مَدْرَسَةٍ فِكْرية'' لا تتعلَّقُ باللاهوت فحسْبُ وإنما الفِقْهِ أيضًا. فمع أنَّ المصادِرَ قَبْلَ الحديثَةِ لم تَدَعْ أيَّ شكٍّ في أنَّ المسلمين استَعْمَلوا

أَحيانًا مُصطَلَحَ السلفيّ كعلَامَةٍ عقَائِديَّةٍ لتَعْريف أنفسِهم أنَّهم من أَتْبَاعِ العقيدَةِ الحنْبَلِيَّة، لكن أَنْ يكونَ المصطَلَحُ نفسُه لعِبَ دورًا مفاهيميًا مكافِئًا في المجَالِ الفِقْهِيّ، لِيُشيرَ إلى مَوْقِفٍ فِقْهِي غيْرِ مَذْهَبِيّ - لهُوَ أَمْرٌ بعيدُ الاحتِمَال للغاية من النَّاحيةِ **المادّية**». ويستعرض الاستشهاد المعروف بعبارة ابن تيمية حول الانتساب إلى السلف، فيقول: «كما هو الحال مع عبارة ابن تيمية التي كثيرًا ما يُشار إليها: "لا عَيْبَ على من أَظْهَرَ مذهب السلف، وانْتَسَبَ إليه، واعْتَزَى إليه؛ بل يَجِبُ قَبُولُ ذلك منه بالاتِّفَاقِ، فإنَّ مَذْهَبَ السَّلَفِ لا يكونُ إلا حقًّا". ففي هذه العبارَةِ، يَدْعُو ابنُ تيمية المسلمين بلا شكٍّ إلى أن يُشِيرُوا إلى أنفُسِهم بالسلفيين. لكنَّ هذه العبارَةَ جاءَتْ في مُنَاقَشَةٍ للتَّفْسِيرِ السليمِ للصِّفَاتِ الإلهيَّةِ، وهذا ما يحُدُّ من الطُّرُقِ الممكِنَةِ التي يمكِنُ أن تُقرأ بها العِبَارَةُ. وبالإِضَافَةِ إلى ذلك، يصرِّحُ ابن تيمية أنّ مَذْهبَ السلف يُشيرُ إلى الاعْتِقَادِ الأوَّلِ للسلفِ بِشَأْنِ الخالِقِ، القائِمِ على النُّصوصِ وغير المُلَوَّثِ بالكلام».

ونحن نوافقه على ذلك -فيما يتعلق بالاستعمال العرضي للسلفية وعدم تحميله أكثر من دلالته السياقية-، لكن في المقابل: نرى أن الاقتصار على استعمال المعيار المادي، بمعنى البحث عن كلمة السلف والسلفي والسلفية والنظر في دلالتها على موضوعها في المدونة التراثية: ليس كافيًا. وقد كان المؤلف نفسه واعيًا لإشكال استعمال المعيار المادي للتأريخ عندما وازنه بالمعيار القياسي الذي يبحث عن محددات السلفية في الأدبيات، حين يقول: «ومع ذلك، فإنَّ استِخْدَامَ المعايير المادِّيَّةِ في التَّارِيخِ الفِكْرِي يُثِيرُ سؤالًا آخَرَ: هل الأَفْكارُ أَكْثَرُ أَهَمِّيَّةً من الكلماتِ التي يُتوصَّلُ من خِلَالها إلى مَعْرِفَةِ تلك الأفكار؟»، إلا أنه اطمأن في نهاية الأمر إلى استعمال المعيار المادي رغم قصوره الجزئي لأنَّ ذلك أفضل من البحث عن محددات السلفية في المدونات الأدبية لأنه سيوقع في منهج بحثي دائري، يبحث عن محددات لا يعرفها فيضطر لوضعها أولًا. ويكون هذا صحيحًا إذا كانت محددات الأفكار السلفية غامضة تمامًا للباحث، أما وأنها أفكار معروفة، لها جذورها التراثية الإسلامية فإنه

يمكن للباحث أن يؤصل لتلك الأفكار، ويبحث عن جذورها وعلاقات تأثرها وتأثيرها وتطورها في التاريخ الإسلامي، كي يتمكن من الحكم بدقة على صدق اعتزاء السلفية المعاصرة لما قبلها من سلفية أم لا. ولعل الطبيعة المعرفية للباحث في ذلك المجال ومعايشته للتراث وفهمه لتطوراته ونقلاته الكبرى هي العامل الحاسم الذي يدفعه للبحث بتلك الطريقة، أو الاستعاضة بغيرها عنها.

وفي ضوء ذلك فإن الطريقة التي اتبعناها في (ما بعد السلفية) للتأريخ للسلفية المعاصرة وتأثيلها كانت طريقة: (التحققات التاريخية) للسلفية، التي بدأناها من عصر القرون المفضلة، ثم الجيل الرابع الذي بدأ فيه تأسيس معمار السلفية (أهل الحديث وأحمد)، ثم حقبة ما بين الجيل الرابع وابن تيمية، ثم حقبة ابن تيمية، ثم ما بين ابن تيمية والوهابية، ثم الوهابية، ثم مرحلة الاختفاء الجزئي لقرن وصولًا إلى السلفية المعاصرة[3]. ونحن لا ندعي بطبيعة الحال، أن هذه التحققات التاريخية جميعها متطابقة، فإن هذا لا يقوله مؤرخ للفكر أبدًا، بل جعلناها في سياق (تطور السلفية)، ولكن الذي نزعمه: أن عدم دراسة هذه الأجيال السلفية (التي تعترف بها السلفية المعاصرة جميعًا كأجيال معيارية للسلفية بمراتب مختلفة): لا يمكن معه فهم السلفية المعاصرة فهمًا صحيحًا، ولو للقول إنها ظاهرة حداثية، لأن المعايرة والمطابقة بين الأفكار التي حملتها كل طبقة من تلك الطبقات هي التي يمكن أن نحكم بناء عليها بأصالة السلفية المعاصرة أو عدم أصالتها كليًا أو جزئيًا.

(4)

ولكي نطابق قضية (شمولية السلفية) بالسلفيات السابقة، بقطع النظر عن استعمال مصطلح السلفية الآن؛ فلا شك أننا سنخالف المؤلف في قراءته. وسنذكر المبرر الموضوعي لعدم استعمال السلفية بصورة شمولية بمقابلة المذهبية مثلًا، والاقتصار على استعماله غالبًا في المعنى اللاهوتي الضيق.

---

(3) انظر: أحمد سالم، عمرو بسيوني، «ما بعد السلفية»، ص81- 195.

لا معنى -بطبيعة الحال- للكلام عن شمولية السلفية بالنسبة لعصر (السلف)! فالسلف بمعنى الصحابة والقرون المفضلة كانوا هم الإسلام نفسه، فهم المعيار النموذجي الذي تتنازعه جميع الطوائف الإسلامية الأرثوذوكسية - بخلاف الخوارج والشيعة إجمالًا-. فينبغي منهجيًا أن ننتقل إلى الجيل الرابع، جيل التأسيس للسلفية، والذي تمثّل في أهل الحديث وبخاصة الإمام أحمد. لن أخوض كثيرًا هاهنا في معالم سلفية أهل الحديث وأحمد لأنني سأهتم أكثر بابن تيمية لما سأذكره في موضعه. ولكن معرفة بسيطة بقضايا التراث الإسلامي نعلم معها أن أحمد رضي الله عنه قد قام بتوجيه مسار الفكر الديني في دوائر أهل الحديث على قضيبين: محاربة الكلام، ومحاربة أهل الرأي. القضية الأولى أخذت مساحة أوسع من الضوء نتيجة محنة أحمد وما جرى بعدها، ولذلك لم تجر مصالحات توفيقية بين الحنابلة والأشاعرة إلا بمرور قرون طويلة -وقد عرضنا لتلك الملاحظة في (ما بعد السلفية)-، بخلاف موقف أحمد من أهل الرأي الذي جرت تبيئته على نحو أسرع باعتراف متبادل فقهي بالمذاهب، بفعل الواقع والتنظيم السلطوي للقضاء والفتوى، فصار تقليد أبي حنيفة سائغًا بالنسبة للحنابلة، رغم قسوة عبارات الإمام أحمد في وصف أبي حنيفة وآرائه الفقهية ومنهجه عمومًا. موقف أحمد من أهل الرأي وذم الرأي (الذي هو صورة من الاجتهاد الفقهي لا تتقيد **بالنصوص** تقيدًا مثاليًا بحسب رأي الإمام)، وتوسيع دائرة التبديع في الفقهيات؛ لم يقتصر على أبي حنيفة وأبي ثور والعراقيين، بل حتى الإمام مالك -نجم العلماء وإمام السنة- لم يكن أحمد معجبًا برأيه، بل وكان يقدّم غيره عليه، وذلك كان من أسباب حفاوته بالشافعي لأنه ابتعد منهجيًا عن رأي مالك واقترب من دائرة أهل الحديث. الأمر نفسه فيما يتعلق بالتقليد، فأحمد منع من التقليد، و«نهى عن تقليده، وتقليد غيره من العلماء في الفروع، وقال: «لا تقلد دينك الرجال فإنهم لن يسلموا أن يغلطوا». وقال: «لا تقلدني ولا مالكًا ولا الثوري ولا الشافعي»؛ وقد جرى في ذلك على سنن غيره من الأئمة؛ فكلهم نهوا عن تقليدهم كما نهى الشافعي عن تقليده وتقليد غيره من

العلماء»[4]. نعم كان النهي عن التقليد شائعًا في الأئمة الأربعة وغيرهم، لكن اقترانه عند أحمد بذم أهل الرأي هو أمر واضح، فقد نهى عن تقليد العلماء، ودعا إلى الأخذ من حيث أخذوا (النصوص). إذن: هل يمكن للباحث المتفقه في التراث أن يقول إن أحمد رحمه الله انتحى منهجًا سلفيًا (نقليًا) في الفقه؟ الجواب نعم. وجه الإشكال يأتي من مغالطة الاشتباه أن يظن أن معنى ذلك أن أحمد كان سلفيًا في الفقه كما السلفيون المعاصرون، وهذا خطأ بطبيعة الحال، فإن منهجية أحمد في التفقُّه تخالف السلفية المعاصرة في أمور كثيرة لا يمكن الاتساع فيها هاهنا، ولكن الكلام في إثبات أصل الفكرة: أن السلفية كمنهج اتباع للنصوص وفهم السلف الأولين لها كانت عند أحمد أعمّ من مجرد المسائل الكلامية واللاهوتية، بل كانت عامة عنده في العقيدة والفقه، بل والتصوف والسلوك، وموقف أحمد من الحارث المحاسبي وتصوفه وطريقته في التوهم واضحة في ذلك المعنى أيضًا، لو أراد الباحث التوسع في ذلك لتمّ له مراده. وهذا أصل الفكرة السلفية. ولا ينبغي الانشغال في تلك الطبقة بعدم استعمال مصطلح السلفية في التعبير عن هذا التوجه؛ فهذا أمر تاريخي اتفاقي ليس له علة، بدليل أن المؤلف يتفق معنا أن الاعتقاد الحنبلي نفسه لم (يصطلح) عليه على نحو العَلَمية بأنه (سلفية)، رغم أنه يتفق معنا أن الاعتقاد السلفي ليس أكثر من الاعتقاد الحنبلي في الجملة. مع أن هذا لا ينفي أن أحمد استعمل كلمة السلف مرارًا في التعبير عن اعتقاده الحنبلي ونسبته للسلف، ولكنه لا ينفي أيضا أن أحمد استعمل كلمة السلف مرارًا كذلك في التعبير عن الآراء الفقهية. ولم يكن هذا مقتصرًا على أحمد بالمناسبة لا في الفقه ولا في العقيدة. غاية ما في الأمر أن النسبة إلى أحمد كانت أبرز لأنه كان أعلم العلماء بالأخبار وأعظم من قام في الدفاع عنها، سواء ضد المتكلمين أو ضد أهل الرأي من الفقهاء.

وبناء على الملاحظة الأخيرة نفهم أنه في الأجيال التي خلفت أحمد ما

---

(4) ابن تيمية، «مجموع الفتاوى»، 6|215- 216.

قبل ابن تيمية: كانت الحنبلية هي العَلَمُ على الفقه وعلى الاعتقاد الذي ورّثه أحمد، والذي هو بصورة أو بأخرى يمثّل أهل الحديث. ومن الصحيح أن السلفية لم تستعمل في تلك الفترة -بصورة ملحوظة على الأقل- بالمعنى الفقهي إلا أنه يحسن أن نلاحظ أيضًا أن هذا ترافق مع الاعتراف المتبادل الذي جرى بين المذاهب الأربعة الفقهية، وإن كان بعض الحنابلة ظلوا على رأيهم السلبي في أبي حنيفة حتى منتصف القرن الخامس -بحسب رصد ابن عبد البر-. فذلك الاعتراف بين المذاهب الفقهية رغم نزاعاتها الأولى التي كانت شديدة -الحنبلي ضد الحنفي، والشافعي ضد المالكي والحنفي- جعلت الخلاف الفقهي في مرتبة منخفضة، بحيث جرى تقبُّل الجميع داخل دائرة الفقه، وذلك راجع بالأساس لطبيعة الفقه ولكون الخلافات الفقهية تتجاذبها أدلة نصية وشبه نصية بصورة دائمة، فكان لابد أن تخفت حرارتها مع الأيام، ومع شيوع التقليد، واعتراف السلطة بالمذهب الحنفي -خصوصًا بصورة واسعة في القضاء والفتيا- بخلاف الاختلافات الكلامية. ولذلك السبب التاريخي (الذي يخضع لتاريخ الأفكار) والاجتماعي (الذي يخضع لعلم اجتماع المعرفة): شاع استعمال (مذهب السلف) للدلالة على المذهب العقدي، الموافق لاعتقاد أحمد وأهل الحديث، وندر استعماله للدلالة على النزوع الفقهي المعارض للرأي. ولكن هذا لا ينفي أن الفكرة كانت موجودة من قبل، والأهم: أنه لا يعني أن هذه الفكرة لم تكن كامنة وقابلة للإحياء وتنتظر إشعال الفتيل مجددًا. كما سيحدث مع ابن تيمية **جزئيًا**. وفي ضوء ذلك فإنه يجب ألا يغيب عن بالنا أنه من الطبيعي ألا يُستعمَل مصطلحُ السلفية من علماء كالنووي وابن الصلاح والذهبي ونحوهم إلا في المعنى العقدي العام، لأن جميع تلك الأسماء هي أعلام من داخل المدرسة التقليدية الفقهية، لا من المدرسة التجديدية الإحيائية كالتي قام بها ابن تيمية.

فخطأ المؤلف المنهجي هاهنا يتمثل في أمرين: **الأول**: الاعتماد الكلي على المنهج المادي، بحيث بحث عن كلمة السلفي بصورة شبه تأثيلية، لينظر علامَ كانت تدلّ. ولم يهتم بالبحث في الأصول التاريخية لمجالات اشتباك

السلفية المعاصرة الدلالية كي يحاول تجذيرها / أو إثبات عدم أصالتها.
والثاني: أنه استعان بالمدونات التقليدية غير السلفية ليبحث عن دلالة السلفي فيها، ولا شك أن مصطلح السلفي موجود فيها، لكن لا يمكن القطع أنها الدلالة الوحيدة التي توجد لذلك المصطلح.

(5)

وإذا تجاوزنا تلك الحقبة لنصل إلى ابن تيمية؛ فنحن نتكلم عن السلفية المتأخرة بشحمها ولحمها. لا يمكن الكلام عن أي سلفية بعد القرن السابع دون عزوها لابن تيمية منهجيًّا. فابن تيمية هو (مؤسس المعمار السلفي المتأخر) -وهذا لا يعني أن أساسها التحتي لم يكن موجودًا-، فهو الذي وضع أسس بناء نواقض توحيد الألوهية والتي صارت فيما بعد أساس الدعوة الوهابية، وهو الذي صاغ بناء النقد السلفي على اللاهوت الأشعري، وعلى الاتجاه الفلسفي الصوفي، ومسألة العقل والنقل، وأصول الفقه السلفي، وهو الذي وضع الأسس المتبعة للجدل الشيعي، بالإضافة -وهذه أهم إنجازاته- إلى تعامله التأصيلي والتأويلي للتراث السلفي، بما لم يقم به غيره كمًّا ولا كيفًا[5]. ومن ثم فإن هناك إجماعًا إجماليًّا بين الاتجاهات السلفية المعاصرة المختلفة على الاعتزاء إليه والتسليم المعياري بمرجعيته السلفية.

لا يمكن المناقشة في سلفية ابن تيمية الاعتقادية بطبيعة الحال. فهو المؤسس لنسختها المتأخرة بلا خلاف. ولكن محلّ البحث هنا: هل هناك ما يدل أن ابن تيمية لم يسع إلى توسعة ذلك المذهب إلى غير المجال العقدي؟ الجواب الذي نتقلده: أن ابن تيمية قدّم ذلك السعي. سواء أكان في المجال السلوكي التصوفي، أو في الفلسفي والابستمولوجي عمومًا (نظرية العقل والنقل)، أو في فلسفة السياسة والتاريخ، أو الفقه. فقد صبغ جميع ذلك بأيديولوجيا سلفية.

---

(5) راجع هذه الملامح لبناء المعمار السلفي عند ابن تيمية، في: «ما بعد السلفية»، ص157- 159.

وكي لا نطيل المقام فإننا نكتفي في ذلك البحث بإبراز بعض ملامح تصور ابن تيمية حول إصلاح الوضع الفقهي، ومقاربته بالمعايير السلفية، بما تمثل في تعاطيه النقدي مع الصورة الأساسية للفقه (الخلفي) أي المنتشر عند العلماء ما بعد السلف في عصر ابن تيمية وما قبله بقرنين تقريبًا: وهو **النظام المذهبي التقليدي**. سنستعرض تلك الملامح بإيجاز وافٍ، ثم نبيّن ما نخلص إليه من ذلك.

والحقيقة إن موقف ابن تيمية من قضية التقليد المذهبي الفقهي: قضية معقّدة وشائكة. سواء على مستوى التقليد أو الاجتهاد. ولكننا نخوض فيه بحسب غرضنا منه فقط، وعلى مراحل متدرجة.

فمن حيث المبدأ فابن تيمية يعظم المذاهب السُّنِّيَّة وأئمتها، ويعتبرها من الشرع المؤوّل الذي يحترم، سواء أووفق أم خولف[6].

ولكن: لا يجب تقليد واحدٍ بعينه إلا النبي ﷺ. فيقول: «ولا يجب تقليد واحد بعينه غير النبي ﷺ»[7]، بل إن من يزعم ذلك تلزم استتابته: «من أوجب تقليد إمام بعينه؛ استتيب، فإن تاب وإلا قتل. وإن قال ينبغي: كان جاهلًا ضالّا»[8]. فتلك مرحلة مبدئية -وشاذة- من النظام المذهبي؛ تخلص منها ابن تيمية مباشرة وبمفاصلة. وهي لزوم مذهب واحد في جميع أقواله وذلك على سبيل الإلزام بواحد بعينه، يعني أن يقال بوجوب تقليد مذهب أبي حنيفة أو أحمد ونحوهما. فينص ابن تيمية أنه لا يجب تقليد أحد من الأئمة بعينه في جميع الدين. فيقول: «لا يجب على المالكي ولا على غيره تقليد أحد من الأئمة بعينه في جميع الدين **باتفاق الأئمة الكبار**»[9]. ويضيف على ذلك أنه مخالف للاعتقاد السليم، بل يوجب الاستتابة لمخالفته الاختصاص الواجب للرسول بالمتابعة، كما سبق وسيأتي في سياق قريب. وهذا واضح، فإنه لا يجب تقليد

---

(6) انظر: المجموع، (11|430).
(7) مختصر الفتاوى المصرية، (73).
(8) الفتاوى الكبرى، (5|556).
(9) مختصر الفتاوى المصرية، (41).

إمام بعينه، وهذا لا يدعيه عامة الفقهاء المتمذهبين المقلدين إلا شرذمة من الغلاة.

ثم ننتقل إلى المرحلة التالية، وهي رأي ابن تيمية في **النظام المذهبي نفسه**، وعمومًا، بقطع النظر عن **النظام الرباعي** الذي سيأتي الكلام عليه. والنظام المذهبي يعني **اتباع إمام واحد**، **غير معين**؛ كي نخرج من قضية وجوب تقليد واحد بعينه التي لا يقول بها كبير أحد أصلًا، بمعنى أن **يقلد في الفقه إمامًا واحدًا**، **يتبعه في جميع مسائل الدين وأبوابه**، **رخصًا وعزائم**. ولا شك أن هذه هي صورة النظام المذهبي التقليدي المعروفة. سواء أكان ذلك على سبيل الوجوب، أو على سبيل الندب، أو على سبيل الجواز بحيث يكون له أن يخالف إلى غيره من الأئمة، سواء من الأربعة فحسب وفق التصور المتأخر للفقه الرباعي، أم خارجهم أيضًا. فالكلام هنا عن نفس مشروعية اتباع واحد غير معين في جميع الدين، ولو مع التجويز النظري لمخالفته، فضلًا عن عدم استحبابها أو منعها؛ فهذا أوضح وأولى.

ونلاحظ هاهنا أن ابن تيمية يعبّر عن رأيه بصور متنوعة، بعضها خفي وبعضها أقل خفاءً، وبعضها وهو الأقل يصل إلى حد الجلاء. ففي أحيان، يستعرض الخلاف في الالتزام المذهبي الكامل، ثم يستحسن عدم الالتزام المذهبي، والمصير إلى المخالفة الراجحة للمذهب. «بل غاية ما يقال: إنه **يسوغ** أو **ينبغي** أو **يجب** على العامي أن يقلد واحدًا لا بعينه من غير تعيين زيد ولا عمرو. وأما أن يقول قائل: إنه يجب على العامة تقليد فلان أو فلان فهذا لا يقوله مسلم. ومن كان مواليا للأئمة محبًّا لهم **يقلدُ كلَّ واحد منهم فيما يظهر له أنه موافق للسنة؛ فهو محسن في ذلك. بل هذا أحسن حالا من غيره**. ولا يقال لمثل هذا مذبذب على وجه الذم»[10]. ففي هذا النص يستعرض ابن تيمية أن تقليد واحد في جميع الدين إما واجب، أو مستحب (ينبغي)، أو جائز (يسوغ) -مؤقتًا-. وينص نصًّا أن المستحب ألا يقلّد واحدًا، بل الأحسن أن يتنوع، فهذا

(10) المجموع، (22|249).

يعني أن التقليد بنظامه المذهبي ليس بواجب، ولا مستحب. فيبقى في دائرة **السائغ**. والسواغ لفظ عام، لا يستلزم معرفة اختيار ابن تيمية، فقد يكون الشيء سائغًا لكنه مكروه أو حتى ممنوع في رأيه. كما سيتضح لاحقًا.

ونلاحظ استعمال ابن تيمية للفظ **السواغ**(11) ذلك مرارًا، فيقول مثلًا: «وأما المؤوَّل - يعني الشرع المؤول - فهو ما اجتهد فيه العلماء من الأحكام، فهذا من قلَّد فيه إماما من الأئمة **ساغ** ذلك له، ولا يجب على الناس التزام قول إمام معين»(12)، ويقول: «**ولا يجب على أحد من المسلمين تقليد شخص بعينه من العلماء في كل ما يقول، ولا يجب على أحد من المسلمين التزام مذهب شخص معين** غير الرسول ﷺ في كل ما يوجبه ويخبر به، بل كل أحد من الناس يؤخذ من قوله ويترك إلا رسول الله ﷺ. **واتباع شخص لمذهب شخص بعينه لعجزه عن معرفة الشرع من غير جهته إنما هو مما يسوغ له، ليس هو مما يجب على كل أحد إذا أمكنه معرفة الشرع بغير ذلك الطريق** بل كل أحد عليه أن يتقي الله ما استطاع ويطلب علم ما أمر الله به ورسوله فيفعل المأمور ويترك المحظور»(13). وأول كلامه هنا وفي النص قبله: مما يمكن أن يجادل في دلالته، فهو متردد بين الكلام عن إيجاب اتباع الشخص بعينه، الذي قلنا إن الصائر إليه شاذ، وبين الكلام عن التلبس بتقليد شخص بعينه في جميع كلامه، الذي هو في حقيقته النظام المذهبي المألوف، وإن كنا نراه بحسب السياق واقعًا على ذلك المعنى الثاني وهو ما سيؤكده تتمة البحث بلا ريب، لكن المهم في التدرج النصوصي الذي معنا في استجلاء تصور ابن تيمية هو كلامه الأخير عن مجرد **السواغ** للتقليد، بعيدًا عن الوجوب -كما نفي نصًا- فضلًا عن

(11) وهو استعمال دقيق كعادة ابن تيمية حين يريد التدقيق فيستعمل من الألفاظ والعبارات ما يوزن بميزان الذهب. وذلك لرغبة ابن تيمية في عدم الصراع حول تلك القضايا، على الأقل في تلك السياقات الجانبية. وسيأتي مزيد حول ذلك.

(12) المجموع، (11|507).

(13) المجموع، (20|209).

الاستحباب، كما سبق وسيأتي من استحبابه الاختيار وعدم الالتزام المذهبي.

ولكنه يستمرّ في تصريحاته بأن الاختيار (أحسن/ الصواب / أولى بالحق) من الالتزام المذهبي الكامل. فيقول: «وقول القائل: **لا أتقيد بأحد هؤلاء الأئمة الأربعة**: إن أراد أنه لا يتقيد بواحد بعينه دون الباقين **فقد أحسن، بل هو الصواب من القولين**. وإن أراد أني لا أتقيد بها كلها، بل أخالفها فهو مخطئٌ في الغالب قطعًا؛ إذ الحق لا يخرج عن هذه الأربعة في عامة الشريعة. ولكن تنازع الناس هل يخرج عنها في بعض المسائل على قولين. ...، **وأما من عُرض عليه حديثٌ فقال: لو كان صحيحًا لما أهمله أهل مذهبنا؛ فينبغي أن يعزر هذا على فرط جهله وكلامه في الدين بلا علم، والكذب في حديث رسول الله** ﷺ أعظم الذنوب. وقد اختلف هل هو فسق أو كفر على قولين»[14]. ونلاحظ أن عَجُزَ كلامه مهم جدًّا في الطريقة السلفية في الاستدلال بالنصوص وعدم جواز مقابلتها بالتقليد، بل لكلام صدّيق حسن خان، الذي سنذكره في موضعه؛ قُرب من ذلك. مع إثباتي البونَ الشاسع بين فهم ابن تيمية للنصوص والاحتجاج بالنصوص ومعنى كلام الفقهاء، والطريقة القاصرة للشوكاني وخان والألباني وسائر السلفية المعاصرة في تمثّل ذلك وتطبيقه، ولكنني في سياق تأريخٍ للأفكار يتناول المبنى العام والفكرة الأساسية.

ويقول ابن تيمية في المعنى نفسه، من تحسين وتصويب عدم الالتزام المذهبي التام: «من كان معتقدًا قولًا في مسألة، باجتهاد أو تقليد: فانفصاله عنه لا بد له من سبب شرعي يرجّح عنده قولَ غيرِ إمامه. **فإذا ترجح عند الشافعي مثلًا قولُ مالك؛ قلَّده وكذلك غيره**. وأما انتقال الإنسان من قول إلى قول بلا سبب شرعي يأمر الشرع به؛ ففي تسويغه نزاع[15][16]، و«إذا كان الرجل متبعًا

---

(14) مختصر الفتاوى المصرية، (61).

(15) نلاحظ أن حتى انتقال المقلد من تقليد إلى تقليد من غير سبب شرعي: لم يقطع ابن تيمية بعدم سواغه.

(16) مختصر الفتاوى المصرية، (73).

لأبي حنيفة أو مالك أو الشافعي أو أحمد: ورأى في بعض المسائل أن مذهب غيره أقوى فاتبعه؛ **كان قد أحسن في ذلك** ولم يقدح ذلك في دينه ولا عدالته بلا نزاع؛ بل **هذا أولى بالحق وأحب إلى الله ورسوله** ﷺ ممن يتعصب لواحد معين غير النبي ﷺ كمن يتعصب لمالك أو الشافعي أو أحمد أو أبي حنيفة ويرى أن قول هذا المعين هو الصواب الذي ينبغي اتباعه دون قول الإمام الذي خالفه. فمن فعل هذا كان جاهلًا ضالًا؛ **بل قد يكون كافرًا**؛ فإنه متى اعتقد أنه يجب على الناس اتباع واحد بعينه من هؤلاء الأئمة دون الإمام الآخر؛ **فإنه يجب أن يستتاب** فإن تاب وإلا قتل»[17].

ثم يعمّق ابن تيمية هذه الأحسنية والأصوبية، التي تستلزم بطبيعة الحال نفي وجوب التقليد المذهبي واستحسانه، إلى حد التصريح بعدم وجوبه وعدم لزومه، بل والإيماء لعدم مشروعيته، وهذه رتبة أدنى من عدم الوجوب، وهي داخلة في العنوان العام للسواغ فإن هذا اختيار جزئي بعد تصحيح السواغ العام. فيقول مثلًا: «وأما تقليد المستفتي للمفتي[18]: فالذي عليه الأئمة الأربعة وسائر أئمة العلم أنه ليس **على أحد، ولا شُرع له**: التزام قول شخص معين في **كل ما يوجبه ويحرمه ويبيحه**؛ إلا رسول الله ﷺ. لكن منهم من يقول: على المستفتي

---

(17) المجموع، (22|248- 249).

(18) لا يقال إن هذا حكم خاص بالمستفتي لأنه ليس مدرك النقل. على أنه حتى بالنسبة للمستفتي وإن كان أكثرهم يقولون لا يجب أن يقلد واحدًا في كل فتواه، لكن كلام الشيخ هاهنا، وهو محل الإشارة أنه: ليس مما شرع له! وهذا قدر زائد لا يسلمون به، ولا يقبلونه، فإذا كان يجوز للمفتي الذي له نوع تمييز وعالمية ما دام لم يبلغ الاجتهاد بحسب تصور النظام المذهبي أن يقلد في الجميع فكيف بالمستفتي العامي، فهو خاضع للبناء العام التيمي الذي نقوله، ويجب أن يفهم في سياقه. ولذلك علّمت على ما يبين أنه يبيح للمستفتي الذي له نوع تمييز أن يختار بترجيحه، وقال إنه الأشبه. فالمقصود أن قول الشيخ: «أنه ليس **على أحد ولا شُرع له** التزام قول شخص معين في كل ما يوجبه ويحرمه ويبيحه؛ إلا رسول الله ﷺ»: هو عنوان عام، استدل به الشيخ على خصوص تلك المسألة. وهذا يوقفك على معنى الكلام والموضع الذي أريد الاستشهاد به.

أن يقلد الأعلم الأروع ممن يمكنه استفتاؤه. ومنهم من يقول: بل يخير بين المفتين. وإذا كان له **نوع تمييز** فقد قيل: **يتبع أيَّ القولين أرجح عنده بحسب تمييزه** فإن هذا أولى من التخيير المطلق. وقيل: لا يجتهد إلا إذا صار من أهل الاجتهاد. **والأول أشبه.** فإذا ترجح عند **المستفتي** أحد القولين: إما **لرجحان دليله بحسب تمييزه** وإما لكون قائله أعلم وأروع: **فله ذلك وإن خالف قوله المذهب**»[19]؛ فإن الله «أمر عند التنازع بالرد إلى الله وإلى الرسول؛ إذ المعصوم لا يقول إلا حقًّا. ومن عُلِم أنه قال الحق في موارد النزاع؛ وَجَبَ اتباعُه كما لو **ذكر آية من كتاب الله تعالى أو حديثًا ثابتًا عن رسول الله ﷺ** يقصد به قطع النزاع. أما **وجوب اتباع القائل في كل ما يقوله من غير ذكر دليل يدل على صحة ما يقول؛ فليس بصحيح**؛ بل هذه المرتبة **هي مرتبة الرسول** التي لا تصلح إلا له»[20]. ونلاحظ في هذين النصين، وغيرهما مما نقلنا: ربط ابن تيمية ذلك بمعنى متابعة الرسول الواجبة، وهو مكوّن عقدي. ولذلك أهميته التي سنذكرها.

وهذا الربط بطاعة الرسول والأصل الإيماني لها: يعمقه ابن تيمية بصورة أكبر في فتوى صريحة عن حكم عدم الانتساب للمذاهب جملة، والانتساب إلى عموم الإسلام، كأن يقال: **محمدي (سلفي؟)**. فقد سئل: «ما تقول السادة العلماء أئمة الدين -رضي الله عنهم أجمعين- في رجل سئل إيش مذهبك؟ فقال: **محمدي** أتبع كتاب الله وسنة رسوله محمد ﷺ فقيل لا: ينبغي لكل مؤمن أن يتبع مذهبًا، ومن لا مذهب له فهو شيطان، فقال: **إيش كان مذهب أبي بكر الصديق والخلفاء بعده** -رضي الله عنهم-؟ فقيل له: لا ينبغي لك إلا أن تتبع مذهبًا من هذه المذاهب، فأيهما المصيب؟ أفتونا مأجورين»، فأجاب: «**إنما يجب على الناس طاعة الله والرسول** وهؤلاء أولو الأمر الذين أمر الله بطاعتهم في قوله: ﴿أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ إنما تجب طاعتهم تبعا لطاعة

(19) المجموع، (33|168).

(20) المجموع، (35|121).

الله ورسوله لا استقلالا ثم قال: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا﴾. وإذا نزلت بالمسلم نازلة فإنه يستفتي من اعتقد أنه يفتيه بشرع الله ورسوله من أي مذهب كان، **ولا يجب على أحد من المسلمين تقليد شخص بعينه من العلماء في كل ما يقول، ولا يجب على أحد من المسلمين التزام مذهب شخص معين غير الرسول** ﷺ في كل ما يوجبه ويخبر به، بل كل أحد من الناس يؤخذ من قوله ويترك»[21]. وهذه الفتوى تعني، ببساطة؛ أن ابن تيمية يصحح طريقة عدم الالتزام المذهبي، **طريقة الشخص المحمدي**، الذي لا يرى أنه يلزمه الالتزام بأي مذهب من المذاهب المعروفة.

وحتى الآن: يمكن لمتبعي النظام المذهبي التقليدي الصارم أن ينفصلوا من بناء ابن تيمية، بأنه يسوغ لديهم مخالفة التقليد إلى تقليد إمام آخر. وإن كان الأصل العام الواقعي للتمذهب التقليدي أنه اتباع لواحد في كلِّ ما يقول، وهو ما يخدش بمقام متابعة الرسول ﷺ كما قال ابن تيمية، وكما سننقله واضحًا من كلامه وكلام ابن القيم في الرأي في النظام المذهبي المعهود أصلًا. ولكن لا يمكن الانفصال من أن ابن تيمية لا يجيز تلك المخالفة فحسب، ولكن يستحسنها ويراها الصواب، بما يعني أنه لا يرى النظام المذهبي الملتزم هو المستحسن ولا الصواب. ولن يفوتنا هاهنا أيضًا أن ابن تيمية يسوِّغ تلك المخالفة لإمام المذهب باجتهاد ونظر أيضًا لا بتقليد. وهذه مخالفة أخرى للنظام المذهبي. نعم يمكن للطرف الآخر أن يقول إنني لا أمنع ذلك، فمن كانت له أهلية الاجتهاد فله ذلك. ولكن من الواضح أن كلام ابن تيمية ليس فيمن يملك أهلية الاجتهاد بعموم لأنه يتكلم عمن يقلّد إمامًا بالأساس، وقصارى ما يمكن الدفع عليه في ذلك أن هذا يطّرد مع تجزؤ الاجتهاد، ولكن كلام ابن تيمية عمن له نوع تمييز وعن المتوسطين، الآتي؛ لا يساعد على هذا المعنى بل يدفعه.

---

(21) المجموع، (20|208- 209).

فضلًا عن أن تمام رحلة البناء التيمية لتلك القضية ستكشف عما هو أبعد من ذلك.

فيتجاوز ابن تيمية أيضًا ما ذكرناه من الاستحسان والأصوبية: إلى **وجوب** أن يخالف إمامه إن ترجح عنده مخالفته، وهذا معناه أنه لا يسوغ له ساعتها أن يبقى على تقليد المذهب في ذلك القول، وهذا متضافر مع ما ذكرناه في نقل قريب من أنه (لا يُشرع له)، فيقول: «وفي **لزوم التمذهب بمذهب وامتناع الانتقال إلى غيره**: وجهان في مذهب أحمد وغيره، وفي القول بلزوم طاعة غير النبي ﷺ في كل أمره ونهيه **وهو خلاف الإجماع وجوازه فيه ما فيه**... ومن كان متبعا لإمام فخالفه في بعض المسائل لقوة الدليل أو لكون أحدهما أعلم وأتقى؛ فقد **أحسن**. وقال أبو العباس: في موضع آخر: بل **يجب عليه**، وإنَّ أحمد نص عليه»[22]. وهذا في سياق اختياراته، فهو الأخير الذي استقر عليه.

ويسير ابن القيم في السياق نفسه. ومدخل ابن القيم ومخرجه من عند ابن تيمية، فآراؤه قرينة على آراء ابن تيمية -ما لم ينقلها نقلًا عنه فتكون نصًّا-، أو على الأقل: طردِها ولوازمها. فيقول: «وهل يلزم العامي أن يتمذهب ببعض المذاهب المعروفة أم لا؟ فيه مذهبان: أحدهما: لا يلزمه، وهو **الصواب المقطوع به**؛ إذ لا واجب إلا ما أوجبه الله ورسوله، **ولم يوجب الله ولا رسوله على أحد من الناس أن يتمذهب بمذهب رجل من الأمة فيقلده دينه دون غيره، وقد انطوت القرون الفاضلة مبرأةً مبرأً أهلها من هذه النسبة**»[23]. وهذا المعنى يجليه ابن القيم -كعادته- بصريح العبارة، إذ يصف التقليد المذهبي بالبدعية، فيقول: «ولا يلزم أحدا قط **أن يتمذهب بمذهب رجل من الأمة بحيث يأخذ أقواله كلها ويدع أقوال غيره**. وهذه **بدعة قبيحة حدثت في الأمة**، لم يقل بها أحد من أئمة الإسلام، وهم أعلى رتبة وأجل قدرا وأعلم بالله ورسوله من أن يلزموا

---

(22) الفتاوى الكبرى، (5|556- 557).

(23) إعلام الموقعين، (4|201).

الناس بذلك، وأبعد منه قول من قال: يلزمه أن يتمذهب بمذهب عالم من العلماء، وأبعد منه قول من قال: يلزمه أن يتمذهب بأحد المذاهب الأربعة»[24]، «فإنا نعلم **بالضرورة** أنه لم يكن في عصر الصحابة رجل واحد اتخذ **رجلًا منهم يقلده في جميع أقواله فلم يسقط منها شيئًا، وأسقط أقوال غيره فلم يأخذ منها شيئًا**. ونعلم بالضرورة أن هذا لم يكن في عصر التابعين ولا تابعي التابعين، فليكذبنا المقلدون برجل واحد سلك **سبيلهم الوخيمة** في القرون الفضيلة على لسان رسول الله ,وإنما حدثت هذه البدعة في القرن الرابع المذموم على لسان رسول الله ﷺ»[25].

ونحن لا نعتقد بالضرورة أنه يلزم أن يكون كلام ابن القيم هذا مذهب ابن تيمية بالتطابق، فإن من عادة ابن القيم أن يمد حبل ابن تيمية، ويطرده، ويكشفه، وهذا كثير في أغلب المسائل، ولكننا نعتقد بالضرورة أنه منسجم مع ابن تيمية على الأقل، فما ذكره في تلك المسألة مستمدٌّ من روح كلام ابن تيمية الذي جمعناه ونقلناه وبينّا مواضع الشاهد فيه. وكون ذلك النظام بدعة بحسب ابن القيم، أو لا يشرع بحسب ابن تيمية؛ لا ينافي السواغ العام، سواء بمعنى أنه في حالات، أو أن الخلاف فيه سائغ، أو أنه مكروه، فإن من البدع وما لا يشرع ما يكون مكروهًا، فيقصد به نفي الاستجباب، أو نفي مطلق الإباحة مستوية الطرفين.

فخلصنا من ذلك إلى تصور بناء ابن تيمية حول النظام المذهبي من نفي الوجوب، إلى السواغ، إلى نفي الاستحباب، الذي هو في معنى الكراهة البدعية أو حتى المنع، فالله أعلم؛ فإن ذلك يحتاج بحثًا أوسع من ذلك لا يلائم ذلك المقام، لكن هذا هو رأي ابن تيمية في النظام المذهبي التقليدي المألوف.

ثم ننتقل إلى المرحلة التالية، وهي الإلزام بتقليد مذهب ما غير معين من

---

(24) إعلام الموقعين، (4|202).

(25) إعلام الموقعين، (2|145).

المذاهب الأربعة المعروفة، ومن ثم حكم الخروج عن المذاهب الأربعة. وهي المسألة التي لم تكن معروفة في القرون الستة الأولى للفقه، لكن حدثت بعد ذلك، وترسخت شيئًا فشيئًا في عصر الشيخ، ثم ما بعده في العصور المتأخرة بصورة أكثر رسوخًا. فيقرر ابن تيمية صحة تقليد غير الأربعة، ومطلق الخروج عنهم بالنظر أو التقليد، وهما مرتبتان.

فيصرح ابن تيمية بوضوح: «**لا ريب أن الله لم يأمر الأمة باتباع أربعة أشخاص دون غيرهم، هذا لا يقوله عالم**»[26]. ولهذا النصّ أولٌ مهم سنرجع إليه قريبًا. ويقرر في كلامٍ آخر مهم: «جميع المذاهب فيها أقوال قالها بعض أهلها ليست قولًا لصاحب المذهب، وفيها جميعها ما هو مخالف لقول الأربعة، وهم يحكون ذلك قولا في المذهب ولا يحكمون ببطلانه إلا بالحجة؛ لا سيما إذا خُرِّج على أصول صاحب المذهب وبُيِّن من نصوصهم ما يقتضي ذلك كما يفعله أتباعهم في كثير من المسائل[27]. والمجيب قد ذكر من كلام الأئمة الأربعة ومن قبلهم -ممن يعظمونهم من العلماء- وكلام من تقدمهم ما يعرف به أقوال علماء المسلمين. **فإبطال القول لمجرد مخالفته للأربعة؛ هو مخالف لأقوال الأربعة ولأتباع الأئمة الأربعة: فهو باطل بالإجماع**»[28]، وقال في السياق نفسه: «أنهم قالوا[29] يُمْنَع من الفتاوى الغريبة المردودة عند **الأئمة الأربعة** وغيرهم من أئمة المسلمين. والحكم به باطل بالإجماع؛ فإن **الأئمة الأربعة** متفقون **على أنه إنما ينقض حكم الحاكم إذا خالف كتابًا أو سنة أو إجماعًا أو معنى ذلك**. فأما ما وافق قول بعض المجتهدين في مسائل الاجتهاد؛ فإنه لا **ينقض لأجل مخالفته**

(26) مختصر الفتاوى المصرية، (61).

(27) في هذا الكلام نقد تيمي عالٍ لأصول البنية المذهبية وعلاقتها بقول أصحاب المذاهب، لكن هذا ليس موضوعنا، لكن أشرت إلى ذلك للدلالة على الوعي التيمي الإصلاحي العميق في الفقه والتفقه.

(28) المجموع، (27|304).

(29) هذا الكلام والذي قبله هو في سياق أوجه دفع الشيخ ببطلان الفتوى التي أصدرها الفقهاء بحبسه لرأيه في مسألة شد الرحل للزيارة.

قول **الأربعة** وما يجوز أن يحكم به الحاكم يجوز أن يفتي به المفتي بالإجماع؛ بل الفتيا أيسر؛ فإن الحاكم يلزم والمفتي لا يلزم. فما سوغ الأئمة الأربعة للحاكم أن يحكم به فهو يسوغون للمفتي أن يفتي به بطريق الأولى والأحرى. **ومن حكم بمنع الإفتاء بذلك؛ فقد خالف الأئمة الأربعة وسائر أئمة المسلمين. فما قالوه هو المخالف للأربعة وسائر أئمة المسلمين فهو باطل بالإجماع**»[30].

وهذا هو ما يصرح به ابن القيم، إذ يلتقط طرف الخيط، ويقول بالمنع من لزوم أحد المذاهب الأربعة بالخصوص. يقول: «وأبعد منه قول من قال: **يلزمه أن يتمذهب بأحد المذاهب الأربعة. فيالله العجب، ماتت مذاهب أصحاب رسول الله** ﷺ ومذاهب التابعين وتابعيهم وسائر أئمة الإسلام، وبطلت جملة، إلا مذاهب أربعة أنفس فقط من بين سائر الأئمة والفقهاء، وهل قال ذلك أحد من الأئمة أو دعا إليه أو دلت عليه لفظة واحدة من كلامه عليه؟ والذي أوجبه الله تعالى ورسوله على الصحابة والتابعين وتابعيهم هو الذي أوجبه على من بعدهم إلى يوم القيامة»[31]. ويوسع ذلك لجميع الأنظمة المقننة في الشريعة، سواء في الفقه أو الحديث أو القراءات، فالواجب اتباع ما عليه حجة مطلقًا، والحجة أمر لازم، ليس إضافيًا يعرف بشخص أو كتاب أو جهة. يقول: «وعلى هذا فله أن يستفتي من شاء من أتباع الأئمة الأربعة وغيرهم، ولا يجب عليه **ولا على المفتي أن يتقيد بأحد من الأئمة الأربعة بإجماع الأمة**، كما لا يجب على العالم أن يتقيد بحديث أهل بلده أو غيره من البلاد، بل إذا صح الحديث وجب عليه العمل به حجازيًا كان أو عراقيًا أو شاميًا أو مصريًا أو يمنيًا، وكذلك لا يجب على الإنسان التقيد بقراءة السبعة المشهورين باتفاق المسلمين، بل إذا وافقت القراءة رسم المصحف الإمام وصحت في العربية وصح سندها جازت القراءة بها وصحت الصلاة بها اتفاقًا، بل لو قرأ بقراءة تخرج عن مصحف عثمان، وقد قرأ بها رسول الله ﷺ والصحابة بعده جازت القراءة بها ولم تبطل الصلاة بها على

(30) المجموع، (27|303- 304).

(31) ابن القيم، إعلام الموقعين، (4|202).

أصح الأقوال،...، ولكن ليس له أن يتبع رخص المذاهب وأخذ غرضه من أي مذهب وجده فيه، بل عليه اتباع الحق بحسب الإمكان»[32].

ومع ذلك فلابن تيمية كلام واضح في تعظيم المذاهب الأربعة وعلو رتبتها، إذ يقول: «وقول القائل: **لا أتقيد بأحد هؤلاء الأئمة الأربعة**: إن أراد أنه لا يتقيد بواحد بعينه دون الباقين فقد أحسن بل هو الصواب من القولين. **وإن أراد أني لا أتقيد بها كلها، بل أخالفها فهو مخطئٌ في الغالب قطعًا؛ إذ الحق لا يخرج عن هذه الأربعة في عامة الشريعة. ولكن تنازع الناس هل يخرج عنها في بعض المسائل على قولين**. وقد بسطنا ذلك في موضع آخر. وكثيرا ما يترجح قول من الأقوال **يظن الظن أنه خارج عنها ويكون داخلا فيها**، لكن لا ريب أن الله لم **يأمر الأمة باتباع أربعة أشخاص دون غيرهم هذا لا يقوله عالم**، وإنما هذا كما يقال أحاديث البخاري ومسلم فإن الأحاديث التي رواها الشيخان فصححاها قد صححها من الأئمة ما شاء الله، **فالأخذ بها لكونها قد صحت لا لأنها قول شخص بعينه**»[33].

وهذا الكلام لا يعارض التأصيل السابق له ولا لابن القيم -ولا التطبيق التيمي كما هو معروف، وكما سنشير لاحقًا-. فإن للمذاهب الأربعة بتنوعها النزوعي والمنهجي بين الرأي والحديث، وتفاوتها الجغرافي بين المواضع المختلفة بما يستلزمه من سعة الاطلاع على النصوص؛ يجعل اتفاقها على قول، أو خروج قول عن مجموع أقوالها المختلفة: يحتاج مزيدًا من التأني والبحث، لأن عامة الشريعة لا تخالف اتفاق هذه المذاهب أو بعض أقوالها. فهذا لا يعني أن اتفاقها حجة، لأن البحث بحث حجيات، وكذلك لا يعني أن ثقل اتفاقها أو مجموع أقوالها هو لأمر حُجي، ولكنه لأمر واقعي حصولي استقرائي للأسباب الموضوعية السابقة، كما مثّل ابن تيمية بالاحتجاج بحديث البخاري لا لأنه

---

(32) إعلام الموقعين، (4/202- 203).

(33) مختصر الفتاوى المصرية، (61).

اختاره شخصيًّا ولكن لصحته في نفسه. والحال كما نرصد في كلمة إسحاق بن راهويه الشهيرة «إذا اجتمع الثوري، والأوزاعي، ومالك على أمر فهو سنة»، فعلّق عليها الذهبي تعليقًا نفيسًا، فقال: «قلت: بل السنة: ما سنه النبي ﷺ والخلفاء الراشدون من بعده، والإجماع: هو ما أجمعت عليه علماء الأمة قديما وحديثا، إجماعًا ظنيًّا أو سكوتيًّا، فمن شذ عن هذا الإجماع من التابعين، أو تابعيهم لقول باجتهاده، احتمل له، فأما من خالف الثلاثة المذكورين من كبار الأئمة، فلا يسمى مخالفا للإجماع، ولا للسنة، **وإنما مراد إسحاق: أنهم إذا اجتمعوا على مسألة، فهو حقٌّ غالبًا، كما نقول اليوم: لا يكاد يوجد الحق فيما اتفق أئمة الاجتهاد الأربعة على خلافه، مع اعترافنا بأن اتفاقهم على مسألة، لا يكون إجماع الأمة**، ونهاب أن نجزم في مسألة اتفقوا عليها، بأن الحق في خلافها»[34]. فالحال أن القضية اعتبار إضافي، لا حُجِّيّ. ولذلك نصّ ابن تيمية أن خلافهم في مسائل قليلة بترجيح لا شيء فيه، ولا شك أن المسائل القليلة إذا استثنيت من عامة الشريعة فهي بالعشرات بل بالمئات، بخاصة إذا لاحظنا فروع المسائل لا رؤوس المسائل كالتي يؤلف فيها أصحاب الخلافيات.

وقد التزم ابن تيمية ذلك الطريق، كما هو معروف من سيرته. فالممارسة العملية التيمية تغني عن البحث عن رأيه. وقضيته في فتوى شد الرحل للزيارة، ومسألة الطلاق أشهر من أن تذكر[35]، وهي المسألة التي يحكي عنها تلميذه ابن القيم في فخر: «وحكاه -أي دخول الكفارة يمين الطلاق- شيخ الإسلام عن جماعة من العلماء الذين سَمَتْ هِمَمُهم وشرُفَتْ نفوسُهم فارتفعت عن **حضيض التقليد المحض إلى أوج النظر والاستدلال**، ولم يكن مع خصومه ما يردون به عليه أقوى من الشكاية إلى السلطان، فلم يكن له برد هذه الحجة قبل، وأما ما سواها فبين فساد جميع حججهم، ونقضها أبلغ نقض، وصنف في المسألة ما

(34) سير أعلام النبلاء، (7|116- 117).

(35) يمكن الرجوع لكتاب ياسر المطرفي: حركة التصحيح الفقهي: حفريات تأويلية في تجربة ابن تيمية مع فتوى الطلاق.

بين مطول ومتوسط ومختصر ما يقارب ألفي ورقة، وبلغت الوجوه التي استدل بها عليها من الكتاب والسنة، وأقوال الصحابة والقياس وقواعد إمامه خاصة وغيره من الأئمة زهاء أربعين دليلًا، وصار إلى ربه، وهو مقيم عليها، داعٍ إليها، مباهل لمنازعيه، باذل نفسه وعرضه، وأوقاته لمستفتيه؛ فكان يفتي في الساعة الواحدة فيها بقلمه ولسانه أكثر من أربعين فتيا؛ **فعطلت لفتاواه مصانع التحليل**، وهدمت صوامعه وبيعه، وكسدت سوقه، وتقشعت سحائب اللعنة على المحللين والمحلل لهم من المطلقين، **وقامت سوق الاستدلال بالكتاب والسنة والآثار السلفية، وانتشرت مذاهب الصحابة والتابعين** وغيرهم من أئمة الإسلام للطالبين، وخرج من **حبس تقليد المذهب المعين** به من كرمت عليه نفسه من المستبصرين، فقامت قيامة أعدائه وحساده ومن لا يتجاوز ذكر أكثرهم باب داره أو محلته»[36]، وهو ما يحكيه عن حاله الحافظ الذهبي في نبذه من أخباره، إذ يقول: «وله **الآن عدَّة سنين لا يُفتي بمذهب معيَّن، بل بما قامَ الدليلُ عليه عنده، ولقد نصَرَ السنةَ المَحْضة والطريقة السلفية**[37]، واحتجَّ لها ببراهين ومقدِّمات وأمور لم يُسبق إليها، وأطلق عبارات أحجم عنها الأولون والآخرون وهابوا، وجَسَر هو عليها، حتى قام عليه خلقٌ من علماء مصر والشام قيامًا لا مزيد عليه، وبدّعوه وناظروه وكابروه، وهو ثابت لا يُداهن ولا يُحابي، بل يقول الحقَّ المُرَّ الذي أداه إليه إجتهادُه، وحِدَّةُ ذهنه، وسَعَة دائرته في السنن والأقوال، مع ما اشتهر عنه من الورع، وكمال الفكر، وسرعة الإدراك، والخوف من الله، والتعظيم لحُرمات الله»[38].

= إذا ظهرت تلك الجملة من الآراء والتصرفات، وهي نقد واضح للنظام

---

(36) إعلام الموقعين، (4|87- 88).

(37) قد يراد بالطريقة السلفية هاهنا ما في أصول الدين، ولكن لا مانع من أن يكون ذلك عامًّا، فإن سياق كلام الذهبي عام، وكثير ممن قاموا ونازعوه إنما نازعوه على المسائل الفقهية التي قال فيها باجتهاده في الأدلة على حد وصف الذهبي.

(38) ضمن: علي العمران، تكملة الجامع لسيرة شيخ الإسلام، (43).

المذهبي التقليدي المتأخر، في تجليه المذهبي الخاص، والرباعي العام: فهل يمكن أن يدافع النظام المذهبي عن نفسه بأن المراد بكلام ابن تيمية عن الذي يرجّح خلافَ قول المذهب، أو الذي يختار خلاف المذاهب الأربعة مجتمعةً؛ هو أمر خاص بالمجتهد، وهم يسلمون ذلك[39]، وإن لم يسلموا له نقده للنظام المذهبي؟

وفي الواقع فإن تصريح ابن تيمية يخالف ذلك. وقد نقلنا بعض إشاراته السابقة عمن له نوع تمييز وأنه يختار الأقرب من الأدلة في اجتهاده بحسب تمييزه. ولكنه يصرح بذلك بصورة أوضح إذ يقول: «**وأكثر من يميز في العلم من المتوسطين** إذا نظر وتأمل أدلة الفريقين، بقصد حسن ونظر تام؛ ترجح عنده أحدهما، لكن قد لا يثق بنظره بل يحتمل أن عنده ما لا يعرف جوابه، **فالواجب** على مثل هذا **موافقته للقول الذي ترجح عنده بلا دعوى منه للاجتهاد**. كالمجتهد في أعيان المفتين والأئمة إذا ترجح عنده أحدهما قلده. **والدليل الخاص الذي يرجح به قول على قول؛ أولى بالاتباع من دليل عام على أن أحدهما أعلم وأدين، وعلم الناس بترجيح قول على قول؛ أيسر من علم أحدهم بأن أحدهما أعلم وأدين**؛ لأن الحق واحد، **ولا بد ويجب** أن ينصب على الحكم دليلًا، وأدلة الأحكام من الكتاب والسنة والإجماع وتكلم الصحابة فيها وإلى اليوم بقصد حسن بخلاف الإمامية»[40]، فذلك المتوسط هو أيضًا ما يعبّر عن تارة أخرى بصفته: «**النبيه** الذي سمع اختلاف العلماء وأداءهم في الجملة وعنده ما يعرف به رجحان القول». وهو يشبه نصًا لواحد من الأئمة الذين نادوا بالاجتهاد قبل ابن تيمية بنحو أقل من قرن، وهو أبو شامة المقدسي، الذي يحض على الاختيار بين المذاهب لمن له اشتغال بالفقه، دون اشتراط الاجتهاد، إذ يقول:

---

(39) يسلمون ذلك من حيث العموم، وإلا فإن أكثر المتمذهبة لا يقرون إلا بالعنوان، فإنهم لم يسلموا باجتهاد أحد قط في العصور المتأخرة منذ زمن الشيخ إلى حينه، وحتى ابن تيمية لم يقروا باجتهاده، إلا بعض الحنابلة.

(40) الفتاوى الكبرى، (5|556).

«ينبغي لمن **اشتغل بالفقه** ألا يقتصر على مذهب إمام معين، بأن يرفع نفسه عن هذا المقام، وينظر في مذهب كل إمام، ويعتقد في كل مسالة صحة ما كان أقرب إلى دلالة الكتاب والسنة المحكمة، وذلك سهل عليه إذا كان قد أتقن معظم العلوم المتقدمة، وليجتنب التعصب والنظر في طرائق الخلاف المتأخرة»[41].

(6)

إذا خلصنا مما سبق عن تصور ابن تيمية الفقهي، ونقده للنظام المذهبي، فإن المؤلف قد يقول -وقد قال ذلك في الكتاب-: إن التصورات اللامذهبية قديمة، ولكن محل الإشكال في كون التصور اللامذهبي يرفع السلفية شعارًا له، أو يكون مصبوغًا بصبغة سلفية.

وبطريقة أو بأخرى فإنه وإن كان من الصحيح أن يقال إن الطرق اللامذهبية هي بطريقة أو بأخرى تنزع نزوعًا سلفيًا، لأنها تربط الفقه بتصوره ما قبل المذهبي[42]، الذي هو بالضرورة يرجع إلى عصر السلف، أي إلى الجيل ما قبل الرابع الذي ظهر فيه أئمة المذاهب: إلا أن الذي نضيفه أن التصور التيمي للفقه ومكافحته للنظام التقليدي الصارم كان مصبوغًا بالفعل بصبغة سلفية، وكان مدمجًا حقًّا في بنية المفهوم السلفي الشامل الذي قدمه ابن تيمية على صعيد الكلام والتصوف والإبستمولوجيا.

والقرائن على هذا الذي نذكره كثيرة. فلا شك أن هذا الفقه الذي طرحه ابن تيمية يمكن القول إنه كان دعوة إلى الفقه السلفي، الذي من ضِمنه بالمناسبة

---

(41) السيوطي، الرد على من أخلد إلى الأرض، (61)، نقلًا عن خطبة الكتاب المؤمل، وليس في المطبوع.

(42) ليس مصادفة إذن أن العمل الذي دعا فيه أبو شامة إلى التحرر من التقليد المذهبي الصارم كان يدعو إلى «الأمر الأول»، إذ كان عنوان كتابه «المؤمل للرد إلى الأمر الأول»، والأمر الأول هو مرادف معنوي للسلف كما هو واضح.

فقه الأئمة الأربعة، ولكنه أوسع منهم كثيرًا. يمكن ملاحظة ذلك في الربط التيمي المستمر بين الدعوة للتقليد المذهبي الصارم والقدح في أصل المتابعة الواجبة والحصرية للرسول، والعصمة. وهذا ربط جليّ بين تصوره الفقهي والعقدي وأن الخيط الناظم لكليهما هو السلف. وقد كرر ابن تيمية وأكّد على هذه الملمح في أن الحجة هي في النصوص واتفاق السلف لا في آراء الفقهاء، وأن هذه الحجج هي واجبة الاتباع، في مواضع كثيرة، كان غالبها في سياق سجال مع مقلدة الفقهاء في المسائل التي نقموها عليه. فيقول مثلًا: «ومما يجب أن يعلم: أن الذي يريد أن ينكر على الناس ليس له أن ينكر إلا **بحجة وبيان، إذ ليس لأحد أن يلزم أحدًا بشيء ولا يحظر على أحد شيئًا بلا حجة خاصة، إلا رسول الله** ﷺ المبلغ عن الله. الذي أوجب على الخلق طاعته فيما أدركته عقولهم وما لم تدركه وخبره مصدق فيما علمناه وما لم نعلمه. وأما غيره إذا قال: هذا صواب أو خطأ، فإن لم يبين ذلك بما يجب به اتباعه - فأول درجات الإنكار أن يكون المنكر عالمًا بما ينكره وما يقدر الناس عليه -؛ **فليس لأحد من خلق الله كائنًا مَن كان أن يبطل قولاً أو يحرم فعلاً إلا بسلطان الحجة** وإلا كان ممن قال الله فيه: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُجَٰدِلُونَ فِيٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ بِغَيۡرِ سُلۡطَٰنٍ أَتَىٰهُمۡ إِن فِي صُدُورِهِمۡ إِلَّا كِبۡرٌ مَّا هُم بِبَٰلِغِيهِۚ﴾»[43]، ويقول: «**بل كل أحد من الناس يؤخذ من قوله ويترك إلا رسول الله** ﷺ. فمن جعل شخصا من الأشخاص غير رسول الله ﷺ من أحبه ووافقه كان من أهل السنة والجماعة ومن خالفه كان من أهل البدعة والفرقة - كما يوجد ذلك في الطوائف من اتباع أئمة في الكلام في الدين وغير ذلك - كان من أهل البدع والضلال والتفرق. وبهذا يتبين أن أحق الناس بأن تكون هي **الفرقة الناجية**: **أهل الحديث والسنة؛ الذين ليس لهم متبوع يتعصبون له إلا رسول الله** ﷺ»[44]. ويشبه ذلك إلى حد بعيد، دعوة أبي شامة إلى «**الأمر الأول**» = السلفي في الفقه، إلى التعصب الحقيقي لمذهب الأئمة،

---

(43) المجموع، (3|245).

(44) المجموع، (3|347).

وهو العمل بالأخبار: «التعصب لمذهب الإمام المقلد ليس هو باتباع أقواله **كلها كيفما كانت**، بل بالجمع بينهما وبين ما ثبت من **الأخبار والآثار**، ويكون الخبر هو المتَّبع، ويؤول كلام ذلك الإمام تنزيلًا له على الخبر. **والأمر عند المقلدين أو أكثرهم بخلاف هذا**، إنما هم يؤولون الخبر تنزيلًا له على نص إمامهم»[45].

وقد تقدم فيما نقلناه وصف ابن القيم والذهبي -وكلاهما خبير بابن تيمية وعصريه- بأن ابن تيمية نصر الطريقة السلفية، وهذا عام في الفقه والكلام، بل هو في كلام ابن القيم صريح في أنه في سياق الفقه. ولذلك نلاحظ اشتغال ابن القيم المستمر في موسوعته «إعلام الموقعين» في الانتصار لطريقة الاتباع والرد على التقليد والمقلدة وأصحاب الرأي المذموم ردودًا قاسية[46]، وأفرد فصلًا من أجل القول «في جواز الفتوى **بالآثار السلفية والفتاوي الصحابية**، وأنها أولى بالأخذ بها من آراء **المتأخرين** وفتاويهم، وأن قربها إلى الصواب بحسب قرب أهلها من عصر الرسول صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله، وأن فتاوى الصحابة أولى أن يؤخذ بها من فتاوى التابعين، وفتاوى التابعين أولى من فتاوى تابعي التابعين، وهلم جرا وكلما كان العهد بالرسول أقرب كان الصواب أغلب»[47]. وهذا نزوع سلفي واضح في الفقه، ليس على مستوى الدليل المادي فقط (التسمية السلفية)، بل على مستوى ماهية السلفية، التي هي القِدم، فكلما كان الرأي أقدم كان أولى بالصواب.

ولكن يبقى نظر آخر، يتعلق في عدم تركيز ابن تيمية على ذلك المشروع الفقهي السلفي ما الأوسع من المذاهب، ولم لم يركز على سلفيته ويذيع تسميته

---

(45) أبو شامة، خطبة الكتاب المؤمل للرد إلى الأمر الأول، (127).

(46) انظر على سبيل المثال: إعلام الموقعين: (2|129): القول في التقليد وانقسامه، و(2|137): التقليد والاتباع، و(2|14): عقد مجلس مناظرة بين مقلد وبين صاحب حجة. وذلك فضلًا عن المباحث المتعلقة بالرأي وأنواعه والمذموم منه وما يدخل فيه في كتب متأخري الفقهاء، والقياس وأنواعه، انظر: (1|37- إلى آخر المجلد الأول).

(47) إعلام الموقعين، (4|90).

السلفية، كما فعل بالنسبة لعلم الكلام مثلًا عند نصّ على أنه لا حرج في أن ينتسب الإنسان إلى السلف، على سبيل المثال؟

والحقيقة إن الجواب على ذلك هو أمر واسع جدًّا، وهو يشتمل عقلية ابن تيمية ونظريته الإصلاحية. وهي النظرية التي أسميها نظرية **الدوائر**، والتي أرجو أن أُوفَّق للكتابة عنها وتجلية تفاصيل مشروع ابن تيمية الإصلاحي من خلالها في مناسبات قادمة. ولكن خلاصتها التي أريد ذكرها هاهنا هي أن ابن تيمية قدّم مشروعًا سلفيًّا إصلاحيًّا تعامل مع شتى المجالات الدينية والاجتماعية والسياسية، ولكنه فيما يتعلق بالمجال الديني منه قد اشتبك مع دوائر أربعة، كان الخلل قد دبّ إليه وفق ابن تيمية بنسب مختلفة، وهي بترتيب الخلل من الأدنى إلى الأعلى: الفقه، والتصوف، والكلام (ويدخل فيه الأصول)، والفلسفة.

وبناء على مدى الخلل والبعد والقرب من الوحي وفهم السلف له: كان مستوى القطع والوصل التيمي مع تلك الدوائر. ولما كانت الفلسفة سواء في صيغها العقلانية (الأرسطية وتمثلاتها الإسلامية سواء أكانت السينوية أو الرشدية أو غيرهما)، أو التصوفية (سواء مع الاتجاهات الحلولية كالحلاج أو الإشراقية كالسهروردي المقتول أو الاتحادية كابن عربي والتلمساني والفارض أو الوحدوية كابن سبعين ونحو ذلك): لما كانت في غاية البُعد عن الوحي وفهم السلف: فقد فاصل معها ابن تيمية فصلًا تامًّا، وأطلق عليها الكفر والشرك، وعلى بعض أعيانها. ثم كان ما يليها في الخلل: علم الكلام، ولذلك فاصل معه فصلًا واسعًا، أقل من القطع الذي قطعه مع الفلسفة، فصحح بعض أقواله، وأنصف كثيرًا من أعلامه، مع وضوحه في تغليطه وتبديعه وبيان محاذيره وما يصل منه إلى حد المروق من الدين. ثم يلي ذلك التصوف السلوكي، وما دخل فيه من بعض البدع والتكلفات والمعاني المجملة المشتبهة، فبين ذلك، واعتذر عن كثيرٍ منه، وصحح أن هناك تصوفًا سنيًّا في الجملة، وأثنى على طائفة من مقدمي مشايخه واعتبرهم من أهل السنة والجماعة ومن جملة السلف. وأخيرا الفقه، الذي ظل في الجملة أقرب تلك العلوم وألصقها بالوحي وفهم السلف، فاشتبك

معه اشتباكات دون ذلك، وإن كان عارض بعض الخلل الذي فيه سواء على مستوى بعض الأقوال والمسائل، كما كتب في الحيل والتحليل - وهذا بغض النظر عن المسائل التي دفع للكتابة فيها بسبب المناظرات والخلافات والمحن - . وتقع مسائل الألوهية والشركيات القبورية والاستغاثة في مكانة متوسطة لها أطراف بين الكلام والتصوف والفقه، ولذلك فمستويات تناوله لها تتنوع بحسب تشابكها مع تلك العلوم. ومن تدبر تآليف ابن تيمية، السجالية خصوصًا: تبين له مقدار ذلك القطع والوصل مع هذه الدوائر الأربعة. فكتابات ابن تيمية في نقد التفلسف والتصوف الفلسفي ليست كثيرة، بل هي أقل مما عداها، تجمع رؤوس المسائل والردود الإجمالية عليها باعتبارها خارج حظيرة الإسلام أصلا. بخلاف الموضوعات الكلامية التي أنفق فيها كثيرًا من تصانيفها أو أكثرها، نظرًا لأنها مع بعدها عن فهم السلف إلا أنها اشتبهت على كثير من الناس، وتداخلت مع المذاهب الفقهية، فكان لزامًا أن يذيع انتقاداته التفصيلية عليها إلى حد أن شرح العقيدة الأصفهانية شرحًا نقديًّا ليبين ما فيها. ثم يأتي التصوف ونجد ردوده المستقلة ككتاب الاستقامة في نحو مسألة السماع، والاقتضاء في بعض مباحثه: ليست بالكثيرة. بخلاف تعاطيه البنائي مع التصوف السلوكي الذي كان أكثر من النقدي، فكثير من كتبه ومسائله وأبحاثه عن التصوف فيها أخذ ورد واحتمال واعتذار، وتفصيل وتبيين، كما في شرحه على حزب الشاذلي وغيره، ومنه مدارج السالكين وغيره من كتب ابن القيم الصوفية.

وأما الفقه: فبعد مرحلة ابن تيمية المذهبية الحنبلية التي وضع فيها شرحًا على عمدة ابن قدامة: فإنه من الواضح أنه لم يكن مهتمًا أن يصوغ بحوثًا فقهية شاملة، إلا في المسائل التي رأى الفساد فيها بيّنًا كالحيل ونكاح التحليل، واكتفي بكتابة بعض القواعد الفقهية الجامعية، فضلًا عن الفتاوى، وإنما توسع في مسألة الطلاق والزيارة نظرًا للردود التي جرت عليه فيها. فالقضية ببساطة أن ابن تيمية - وفق اجتهاده - قد شغل مشروعه الإصلاحي بما رآه الأكثر أهمية وضررًا في عصره، وهو المشروع الكلامي والفلسفي ذات الضلالات العقدية الخطيرة. وقد ظهر هذا جليًّا في الحكاية التي حكاها أبو حفص البزار الذي

اقترح عليه أن يضع كتابًا في الفقه يضمنه اختياراته، حيث يقول: «ولقد أكثر رضي الله عنه التصنيف في الأصول، فضلًا عن غيره من بقية العلوم، فسألته عن سبب ذلك، **والتمست منه تأليف نص في الفقه يجمع اختياراته وترجيحاته ليكون عمدة في الإفتاء**، فقال لي ما معناه: **الفروع أمرها قريب**، وإن[48] قلد المسلم فيها أحدَ العلماء المقلدين؛ جاز له العمل بقوله، ما لم يتيقن خطأه»[49]. وسيأتي كلام آخر على هذا النص في إشارتنا إلى الوهابية ثم السلفية المعاصرة. ومع ذلك وللمفارقة فإن الأزمات الكبرى التيمية، وبخاصة آخر حبستين للشيخ وهما أطولهما اللتان مات فيهما؛ كانت فقهية لا كلامية - تعرض لأزمات كلامية لكن أقل خطورة -. وأنا أفهم سبب تلك المفارقة؛ لأن البون الشاسع للفلسفة عن الشريعة وظهور فسادها ومجافاتها إياها، وكذلك بُعد علم الكلام عن الهم الواقعي الشرعي: ساعد على عزل تلك المسائل نسبيًّا عن حرارة الصراع، وإن القرب النسبي للكلام أضره، فإن القرب اللصيق للفقه بالشريعة والحياة (الاجتماعية والسياسية) كان الأكثر ضررًا عندما تعارك فيه مع المجتمع العلمي المغلق للفقهاء التقليديين.

فالذي أريد أن أقوله إن التعامل مع الفقه ومحاولة إصلاحه: ليس بالأمر اليسير؛ لأنه ببساطة ليس أمرًا فكريًّا وحسب، بل أمر تتداخل فيه تعقيدات السياسة والمجتمع، وبخاصة في زمن الشيخ المملوكي الذي جرى فيه تكريس التقليد وتكريس رباعية الفقه بصورة رسمية لأول مرة في القضاء والفتوى. ولذلك في تقديري، ووفق ما ذكرناه من دوائر ابن تيمية الإصلاحية؛ فإن ابن تيمية لم يسم ذلك سلفية فقهية ويجعلها شعارًا ودعوة، نظرًا لطابع ابن تيمية الإصلاحي، ولكون كثير من أمور الفقه أمرها قريب كما نقلنا عنه قريبًا. ولكن هذا لم يمنع أن ابن تيمية مارس ذلك النزوع السلفي (الإحيائي) في الفقه أيضًا، تنظيرًا وممارسة كما رأينا في مسائله التي مارس فيها الاجتهاد خارج المذاهب الأربعة.

وقد يثار سؤال: أين كانت هذه النزعة السلفية في الفقه ما بين أحمد وابن

---

(48) في الأصل: من، وله وجه، لكن أغلب ظني أن الصواب: إن، وهو أوضح.
(49) البزار، الأعلام العلية في مناقب ابن تيمية، (33).

تيمية؟ والجواب أن هذا يرجع للتصور التاريخي الصحيح لتاريخ العلوم. فعقب وفاة الأئمة الأربعة مرّ الفقه بحالة من السيولة المذهبية، استمرت لنحو قرنين، لا يمكن الزعم معها أن هناك نظامًا تقليديًا مذهبيًا صارمًا مغلقًا قد نشأ ساعتها، بل كانت المذاهب شبيهة بالمدارس، يمارس فيها الاجتهاد فعليًا ولكن في نطاق الأصول العامة بالمدرسة - وهو ما استدمجته المذاهب في بنيتها العامة وأسمته أوجهًا أو تخريجًا بعد ذلك -، وقد يتمادى ويخرج خارج المدرسة إلى الاجتهاد المطلق، ولذلك نظائره المعروفة. وإذا تجاوزنا ذلك فنحن لا نتكلم عن فترة متطاولة واسعة من التقليد الصارم الذي اتسع فيه الخلل عن طبيعة الفقه وفق التصور السلفي المناهض للتقليد والرأي عند أحمد وأهل الحديث، بل وأئمة المجتهدين أنفسهم، فنحن نتكلم عن نحو قرنين تقريبًا حتى جاءت النوبة إلى موجة ابن تيمية الإحيائية، وقد سبقتها موجات أخرى كما استعرضنا عند أبي شامة، وقبله ابن حزم الذي حرم التقليد مطلقًا وثمة نماذج أخرى. فنحن نقر أنه بالفعل لم يكن هناك استعمال للشعار السلفي في النظام الفقهي في هذه الفترة، إما لعدم الحاجة إليه لشيوع السيولة الفقهية أصلًا، أو لطبيعة النظام الصارم الفقهي بعدها، قبل صحوة ابن تيمية السلفية الإحيائية، وما سبقها من مشروعات صغيرة. فالحاصل أن ابن تيمية قد أعاد الفكرة ولم ينشئها، ولكنه طورها وصقلها على طريقته المعتادة. ليس ذلك فحسب، ولكنه في الوقت نفسه أجرى عملية إصلاحية فيما يتعلق بالموقف من أبي حنيفة وأهل الرأي وإعادة الاعتبار لهم والاعتذار عنهم، بما لا يسع المقام لذكره هنا.

وبذلك يتضح معنا أن السلفية في معمارها التيمي - على الأقل - تتسم بالعموم بما أهو أوسع من المعنى اللاهوتي التقني الضيق. وأن ابن تيمية كانت لديه ملامح للفقه السلفي، وللنزعة الفقهية الأثرية والرد على أهل الرأي، وإن كان بمستوى أقل من الذي عند أهل الحديث وأكثر تسامحًا، وقد وسّع ابن القيم ذلك في مدوناته المطولة، بما لا تكاد تبلغ السلفية المعاصرة آلتها الحجاجية بدونه.

وكلُّ ذلك يبدو أنه بعيد عن متناول مؤلفنا، ولا نعيب عليه كثيرًا لأن ذلك يستلزم إحاطة واسعة بقضايا التراث وهذا لا يتأتى للكثيرين، وبخاصة في البيئة الغربية.

(7)

وإذا انتقلنا إلى التحقق السلفي اللاحق لابن تيمية، وهو **الدعوة الوهابية**، فإننا نواجه خفوتًا وانحسارًا في ذلك المنزع التيمي السلفي المتحرر من الفقه المذهبي. وسأحاول أن أشرح سببه.

ومع ذلك، ولطبيعة الاشتباك الوجودي الواقعي في المؤسسة العلمية والمجتمع المعرفي بين الفقه والعقيدة، مع عدم الاتصال الموضوعي بينهما (فقد كان هناك تقسيم ثلاثي فعليًّا بين الفقه والمذهب العقدي والطريقة الصوفية)؛ فقد اتُّهم ابن عبد الوهاب جرّاء دعوته التي هي عقدية بالأساس أنه يدّعي الاجتهاد، ويروم الخروج عن المذاهب والتقليد! وهذا يوضّح لك طبيعة العلاقة اللازمة بين السلفية وسائر المجالات، وأنها منهج وتصور في نفسها، وليست مجرد عَلَمٍ على معنى عقدي ضيق كما ذهب مؤلفنا.

وإذا رصدنا بعض المؤلفات التي كتبها معارضو ابن عبد الوهاب، نجد منها «سيف الجهاد لمدعي الاجتهاد» لشيخه الإحسائي عبد الله بن محمد بن عبد اللطيف، و«تهكم المقلدين في مدعي تجديد الدين»، للفقيه الحنبلي ابن عفالق[50]، و«أشد الجهاد في إبطال دعوى الاجتهاد» لابن جرجيس. وقد شكا ابن عبد الوهاب نفسه من تلك التهمة واعتبرها فرية، فقال حاكيًا تلك الافتراءات: «إني **مبطل كتب المذاهب الأربعة**؛ وإني أقول: إن الناس من ستمائة سنة ليسوا على شيء، **وإني أدعي الاجتهاد**؛ وإني **خارج عن التقليد**؛ وإني

(50) راجع: عبد العزيز العبد اللطيف، دعاوى المناوئين لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، (36، 42).

أقول: إن **اختلاف العلماء نقمة،...**، جوابي عن هذه المسائل أن أقول: **سبحانك هذا بهتان عظيم**»[51].

ومع ذلك: فهل كان موقف ابن عبد الوهاب مذهبيًا مائة بالمائة؟ وبعبارة أخرى: هل لم يكن لديه ملاحظات على النظام المذهبي المتأخر؟ لابد أنه قد كان له. ويكفي أن يكون في حسابنا أن جميع من قاموا عليه من أعدائه - كابن فيروز الحنبلي الشهير والخصم التاريخي - كانوا من عُتَق المذهبيين، وكان شطر احتجاجهم عليه أنه مقلد ليس مجتهدًا فليس له أن يستدل بالقرآن والسنة[52]، والشطر الآخر أن أصحابهم المتمذهبين نصوا على تصحيح - أو على الأقل عدم تشريك - ما يذهب هو إلى أنه شرك.

ومن ثَمَّ فقد كاشف ابنُ عبد الوهاب المتمذهبين، وخاض معهم الصراع، ليمرر مشروعه الإصلاحي. وأصرّ ابن عبد الوهاب على ضرورة استبعاد الاحتجاج عليه بالمتأخرين من أهل المذاهب، والاستعاضة بهم عن الأدلة وفهم السلف الأولين لها، مهما كثر هؤلاء المتأخرون، ومهما كانوا مبرزين مذهبيًا وواسعي القبول، من الذين لهم تقريرات تخالف تقريراته في مسائل التوحيد والشرك، كابن حجر الهيتمي، والحجاوي، وكلاهما مرجع أساس في مذهبه: الشافعي والحنبلي، ومن هنا كان حريصًا على بيان أن هؤلاء المتأخرين غير ممثلين لسلفهم، ولذا فإنه يقول: «غير خافٍ عليكم ما درج عليه رسول الله ﷺ وأصحابه، والتابعون وأتباعهم، **والأئمة** كالشافعي وأحمد وأمثالهما ممن أجمع أهل الحق على هدايتهم، وكذلك ما درج عليه من سبقت له من الله الحسنى من أتباعهم. **وغير خافٍ عليكم ما أحدث الناس في دينهم من الحوادث، وما خالفوا فيه طريق سلفهم. ووجدتُ المتأخرين أكثرهم قد غيَّرَ وبدَّل**، وسادتهم وأئمتهم

(51) الدرر السنية في الأجوبة النجدية، (1|34).

(52) انظر في رده على ذلك النقد: الدرر السنية، (13|331)، وسننقل نصًا آخر في المتن يدل عليه.

وأعلمهم وأعبدهم وأزهدهم، مثل ابن القيم والحافظ الذهبي والحافظ العماد ابن كثير والحافظ ابن رجب، قد اشتد نكيرهم **على أهل عصرهم الذين هم خير من ابن حجر وصاحب الإقناع بالإجماع**؛ فإذا استدل عليهم أهل زمانهم بكثرتهم وإطباق الناس على طريقتهم، قالوا: هذا من أكبر الأدلة على أنه باطل، لأن رسول الله ﷺ قد أخبر أن أمته تسلك مسالك اليهود والنصارى حذو القذة بالقذة»[53].

ليتخلص حاصل الخلاف بين دعوة الشيخ التي تريد العودة إلى الأدلة المبينة لمعنى التوحيد ومعنى الشرك، وفهم السلف الأولين لها، بعيدًا عن الشبهات والبدع التي عرضت للمتأخرين، فلا يلزمه التقليد البتة ما استبانت له الحجة من الكتاب والسنة؛ وبين خصومه الذين هم في الحقيقة أتباع المتأخرين القائلين بلزوم التقليد، فيقول الشيخ مجسدًا ذلك بجلاء: «والحاصل: أن صورة المسألة، **هل الواجب على كل مسلم أن يطلب علم ما أنزل الله على رسوله، ولا يعذر أحد في تركه البتة؟ أم يجب عليه أن يتبع التحفة**[54] **مثلا؟** فأعلم المتأخرين وسادتهم منهم، كابن القيم؛ قد أنكروا هذا غاية الإنكار، وأنه **تغيير لدين الله**، واستدلوا على ذلك بما يطول وصفه من كتاب الله الواضح، ومن كلام رسول الله ﷺ البين لمن نوّر الله قلبه. والذين يجيزون ذلك أو يوجبونه يدلون بشبه واهية، لكن **أكبر شبههم على الإطلاق: أنا لسنا من أهل ذلك، ولا نقدر عليه، ولا يقدر عليه إلا المجتهد، وإنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مهتدون**»[55].

ويحضر عند ابن عبد الوهاب بعد ذلك اسم الغريم العتيد للدعوة الوهابية، ابن فيروز، الفقيه الأحسائي الحنبلي البارز، الممثل للمدرسة التقليدية المذهبية،

---

(53) الرسائل الشخصية، (6|252-253)؛ والدرر السنية، (1|38).

(54) تحفة المحتاج شرح المنهاج، في الفقه الشافعي، لابن حجر الهيتمي.

(55) الرسائل الشخصية، (6|254)؛ والدرر السنية، (1|39-40).

والتي تنتسب للحنابلة أيضًا، وهذا الانتساب الخطير يعني منازعته لابن عبد الوهاب في مرجعيته الخاصة، باعتبار الأخير حنبليًّا أيضا، فيحيل ابن عبد الوهاب على أهم مدونة حجاجية سلفية في نقض التقليد المذهبي في صورته عند المتأخرين: إعلام الموقعين لابن القيم: «فعندكم كتاب **إعلام الموقعين** لابن القيم عند **ابن فيروز** في مشرفه، فقد بسط الكلام فيه على هذا الأصل بسطاً كثيراً، وسرد من شبه أئمتكم ما لا تعرفون أنتم ولا آباؤكم، وأجاب عنها واستدل لها بالدلائل الواضحة القاطعة»[56]. ليضاد ابن عبد الوهاب تلك التهمة - دعوى الاجتهاد - صراحة: «وأما هذا الخيال الشيطاني الذي اصطاد به الناس، **أن من سلك هذا المسلك فقد نسب نفسه للاجتهاد، وترك الاقتداء بأهل العلم**، وزخرفه بأنواع الزخارف؛ فليس هذا بكثير من الشيطان وزخارفه»[57].

وهنا - في السياق السجالي السابق الذي استعرضناه - يرمي ابن عبد الوهاب المتأخرين بانبتات صلتهم بالأئمة الذين ينتسبون إليهم أصلًا، وأنهم مقلدون للمتأخرين بلا حجة: «**فمعلوم أن اتباعكم= لابن حجر في الحقيقة**، ولا تعبؤون بمن خالفه من رسول أو صاحب أو تابع حتى الشافعي نفسه، ولا تعبؤون بكلامه إذا خالف نص ابن حجر، وكذلك غيركم إنما اتباعهم لبعض المتأخرين لا للأئمة؛ **فهؤلاء الحنابلة من أقل الناس بدعة، وأكثر الإقناع والمنتهى مخالف لمذهب أحمد ونصه، يعرف ذلك من عرفه**. ولا خلاف بيني وبينكم أن أهل العلم إذا أجمعوا وجب اتباعهم، **وإنما الشأن إذا اختلفوا**، هل يجب عليّ أن أقبل الحق ممن جاء به، وأرد المسألة إلى الله والرسول مقتدياً بأهل العلم، **أو أنتحل بعضهم من غير حجة**، وأزعم أن الصواب في قوله. **فأنتم على هذا الثاني، وهو الذي ذمه الله وسماه شركاً,وهو اتخاذ العلماء أرباباً**. وأنا على الأول، أدعو إليه وأناظر عليه. فإن كان عندكم حق رجعنا إليه وقبلناه منكم، وإن أردت النظر في إعلام الموقعين، فعليك بمناظرة في أثنائه عقدها بين مقلد

---

(56) الرسائل الشخصية، (6|255)؛ والدرر السنية، (1|40).

(57) الرسائل الشخصية، (6|257)؛ والدرر السنية، (1|43).

وصاحب حجة»[58]. ولا شك أن هذا النص مهم جدًّا وله تعلق بقضايا فقهية خطيرة كطبيعة التمذهب وتصور ابن عبد الوهاب، ذلك التصور الذي جرى تعديله والتخفيف من حدته في الطبقات اللاحقة عليه بحسب رؤيتنا. ولكن هذا ليس بموضوعنا في ذلك المقام.

ويربط ابن عبد الوهاب - كما ربط ابن تيمية قبله - ذلك السجال المذهبي وطبيعة التقليد وعلاقته بالاجتهاد وماهية الاجتهاد: بالموضوع العقدي، كما ربطه في السابق بجعل التقليد المحض مع خلاف العلماء والإعراض عن البينات مذمومًا وشركًا، فيربطه تارة أخرى بمفهوم **الفرقة الناجية**، فحسم الموضوع بأن من كان على طريقة الفرقة الناجية - ما أنا عليه وأصحابي - فهو مُعْتزٍ إلى **ما قبل التقليد**، وإذا كان المخالفون مقلدين؛ فليسوا من الفرقة الناجية. فيقول: «وهل يتصور شيء أصرح مما صح عنه ﷺ أن أمته **ستفترق على أكثر من سبعين فرقة، أخبر أنهم كلهم في النار إلا واحدة**، ثم وصف تلك الواحدة أنها **التي على ما كان عليه الرسول** ﷺ وأصحابه. **وأنتم مقرون أنكم على غير طريقتهم، وتقولون: ما نقدر عليها، ولا يقدر عليها إلا المجتهد**، فجزمتم أنه لا ينتفِع بكلام الله وكلام رسوله إلا المجتهد، وتقولون: يحرم على غيره أن يطلب الهدى من كلام الله وكلام رسوله وكلام أصحابه، **فجزمتم وشهدتم أنكم على غير طريقتهم**، معترفين بالعجز عن ذلك. وإذا كنتم مقرين أن الواجب على الأولين: اتباع كتاب الله وسنة رسوله، لا يجوز العدول عن ذلك، وأن هذه الكتب والتي خير منها لو تحدث في زمن عمر بن الخطاب لفعل بها وبأهلها أشد الفعل، ولو تحدث في زمن الشافعي وأحمد لاشتد نكيرهم لذلك، فليت شعري متى حرم الله هذا الواجب، وأوجب هذا المحرم؟ ولما حدث قليل من

---

(58) الرسائل الشخصية، (6|258)؛ والدرر السنية، (1|44-45).

وللتوسع: ينبغي النظر في جواب حمد بن ناصر بن معمر عن الاجتهاد والتقليد؛ الدرر السنية، (4|27)، وما بعدها، وبخاصة: (4|57-58)، ولا شك أن مثل هذه التصورات ذات دلالة كبيرة، وأهمية بالغة في صياغة التصورات السلفية المعاصرة عن الفقه في مرحلة لاحقة.

هذا، لا يشبه ما أنتم عليه في زمن الإمام؛ اشتد إنكاره لذلك[59][60]، فيذكر نهي بعض الأئمة - منهم أحمد - عن كتابة آرائهم ومسائلهم، محتجًّا: «فإذا كان هذا كلام أحمد في كتب نتمنى الآن أن نراها، **فكيف بكتب قد أقرَّ أهلها على أنفسهم أنهم ليسوا من أهل العلم، وشهدوا على أنفسهم بذلك، ولعل بعضهم مات وهو لا يعرف ما دين الإسلام الذي بعث الله به رسوله ﷺ؟**»[61].

ورغم ذلك السجال الشديد مع المتمذهبين، فلا يمكن القول إن الشيخ محمدًا ادعى الاجتهاد، ولا مارسه فعليًّا على الأقل كابن تيمية، وكذلك غالب أهل دعوته من الوهابيين في تلك الطبقة وما بعدها، وإنما اقتصر سجاله ذلك على نزع الوثوقية والمعيارية والحجية عند المذهبية المتأخرة الصارمة المغلقة بسبب صدامها حول مشروعه الأساس عن التوحيد والشرك، دون تطرق لمسائل أخرى، بل ظلّ ابن عبد الوهاب **حنبليًا**، في الجملة على الأقل.

وقد تتابع الوهابية على وصفه بذلك. كما يقول عنه عبد اللطيف بن عبد الرحمن بن حسن: «وقد تتبع العلماء مصنفاته، رحمه الله- من أهل زمانه وغيرهم- فأعجزهم أن يجدوا فيها ما يعاب. وأقواله في أصول الدين مما أجمع عليه أهل السنة والجماعة، وأما في الفروع والأحكام **فهو حنبلي المذهب، لا** يوجد له قول مخالف، لما **ذهب إليه الأئمة الأربعة؛ بل ولا خرج عن أقوال أئمة مذهبه**، على أن **الحق لم يكن محصورًا في المذاهب الأربعة**، كما تقدم، ولو كان الحق محصورا فيهم لما كان لذكر المصنفين في الخلاف، وأقوال الصحابة، والتابعين ومن بعدهم، مما خرج عن أقوال الأربعة فائدة»[62]، ومع

---

(59) يقصد أن تدوين الكتب لم يكن معروفًا زمن الفقهاء أصلًا حتى كانوا ينكرونه، كما كان يفعل الإمام أحمد. وهذا ضرب في البناء المذهبي، ولكن ليس من غرضي التوسع في استقراء ذلك وتحليله هنا.

(60) الرسائل الشخصية، (6|259 -260)؛ والدرر السنية، (1|46 -47).

(61) الرسائل الشخصية، (6|260 -261)؛ والدرر السنية، (1|46 -47).

(62) الدرر السنية، (1|446)، وانظر كلامًا مثله لابن باز، في مجموع فتاويه: (1|347).

ذلك فيوضّح إسحاق بن عبد اللطيف أن هذه الحنبلية إجمالية وليست على طريقة التقليد المذهبي الصارم لدى المتأخرين، فيقول في وصف جده: «**ولا يرى ترك السنن والأخبار النبوية لرأي فقيه، ومذهب عالم، خالف ذلك باجتهاده**، بل السنة أجل في صدره وأعظم عنده، من أن تترك لقول أحد، كائنا من كان؛...؛ نعم عند الضرورة، وعدم الأهلية والمعرفة بالسنن والأخبار، وقواعد الاستنباط والاستظهار، **يصار إلى التقليد، لا مطلقًا، بل فيما يعسر ويخفى**. ولا يرى **إيجاب ما قاله المجتهد، إلا بدليل تقوم به الحجة، من الكتاب والسنة، خلافًا لغلاة المقلدين**. ويوالي الأئمة الأربعة، ويرى فضلهم وإمامتهم، وأنهم في الفضل والفضائل، في غاية رتبة يقصر عنها المتطاول؛ **وميله إلى أقوال الإمام أحمد أكثر**»[63].

ومع ذلك، وكما رصدنا في (ما بعد السلفية)، فقد استمر الوهابية على نهج محافظ في الفقه، ملتزمين في الجملة بالفقه الحنبلي، وظلّوا متخلّفين منهجيًّا وتطبيقيًّا عن ابن تيمية في ذلك المجال. «**هناك مستوى ثانٍ إذن من التعاطي السلفي مع الفقه.** فبعد أن مثّل ابن تيمية المستوى الأول بامتلاكه الآلة والأدوات الاجتهادية اللازمة، التي تمكنه من الاجتهاد والتوليد الفقهي المناسب - يبدو التعاطي الوهابي أكثر تواضعًا، واعترافًا بالفروق الإمكانية. فهم حنابلة من حيث العموم، مع الاحتفاظ بعدم المخالفة الصريحة لنصوص الكِتَاب والسُّنَّة أو الإجماع، أو الإعراض عنها، ولكن يبقى أن المسائل الخلافية، التي لا نصوص صريحة فيها؛ يبقى للتقليد مجاله، نظرًا لندرة المجتهدين في الأزمان المتأخرة»[64].

وتفسيرنا لذلك الانحسار الوهابي في الفقه عن التطوير السلفي الذي مارسه

---

(63) الدرر السنية، (1|526).

(64) ما بعد السلفية، (319)، وانظر الشواهد على الحنبلية الوهابية، حتى في مسألة الطلاق الشهيرة عند ابن تيمية حيث تابعوا فيها المذهب، إلا ندرة: (319-324)، إلى حد تعريض ابن عبد الوهاب لنقد الألباني أنه لم يكن سلفيًّا في الفقه بل كان مقلدًا.

ابن تيمية: هو اختلاف المشروع. فإن المشروع الإصلاحي يوجِّه ثِقَلَه الأساسَ وحمولته المركزية نحو مساحة الخلل الأكبر التي يستهدف إصلاحها. ولمّا كانت المسألة العقدية، وبخاصة مسائل التوحيد والاتباع هي السبب الباعث لحركة ابن عبد الوهاب: فقد استوعبت مساحة الضوء في مشروعه السلفي أكثر من غيرها، حتى من المسائل الكلامية الأخرى كالسجال الأشعري الصفاتي على سبيل المثال الذي استهلك مساحة الضوء بصورة أكبر من غيره في المشروع التيمي الإصلاحي. ولكن لأن هناك فارقًا هائلًا في الرتبة بين ابن تيمية والوهابية: فقد تعددت المجالات والأصعدة التي استطرق إليها مشروع ابن تيمية، بما لا يمكن مقارنته مع الوهابية، ومن ثَمَّ برز - وإن لم يكن بشدة أيضًا كما ألمحنا - الجانب الفقهي المحض في مشروع ابن تيمية الإصلاحي عنه في المشروع الوهابي. ولم يتماسّ الخطاب الوهابي مع مسألة التقليد إلا بصفة جانبية حين تقاطع مع القضية الأم وهي التوحيد والاتباع، فكان من قبيل ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وإلا فلم يكن من وكد ابن عبد الوهاب ولا اتباعه بالمقام الأول ولا حتى الثاني القيام بحركة إحيائية تستهدف الفقه والاجتهاد والتقليد. وهذا النزوع كان ابن تيمية واعيًا به، ونصّ عليه في حكاية أبي حفص البزار التي نقلناها من قبل، إذ قال اعتذارًا عن عدم الانشغال بالكتابة الفقهية الاجتهادية: «الفروع أمرها قريب، وإن قلَّد المسلم فيها أحذ العلماء المقلدين؛ جاز له العمل بقوله ما لم يتيقن خطأه. وأما الأصول فإني رأيت أهل البدع والضلالات والأهواء كالمتفلسفة والباطنية والملاحدة والقائلين بوحدة الوجود والدهرية والقدرية والنصيرية والجهمية والحلولية والمعطلة والمجسمة والمشبهة والراوندية والكلابية والسالمية وغيرهم من أهل البدع؛ قد تجاذبوا فيها بأزمّة الضلال، **وبان لي أن كثيرا منهم إنما قصد إبطال الشريعة المقدسة المحمدية** الظاهرة العلية على كل دين، وأن جمهورهم أوقع الناس في التشكيك في أصول دينهم،...، فلما رأيت الأمر على ذلك؛ **بان لي أنه يجب على كل من يقدر على دفع شبههم وأباطيلهم وقطع حجتهم وأضاليلهم أن يبذل جهده** ليكشف رذائلهم

ويزيف دلائلهم ذبًّا عن الملة الحنيفية والسنة الصحيحة الجلية»[65].

فالطابع الإصلاحي لمشروع السلفية باستمرار ينجذب نحو مساحة الخلل، مع محافظته على ثوابته السلفية بطبيعة الحال. وهو ما توزّع على الهم **الكلامي** في عصر تيمية، **والتوحيد** في عصر الوهابية، وسؤال **الانحطاط** في عصر السلفية المعاصرة. كما سنشير.

(8)

إذا خلصنا مما سبق إلى أن السلفية كانت دائمًا، وباستمرار؛ مشروعًا ذا نزوع منهجي شمولي، قد تبزغ شموليته أحيانًا وقد تخفت ولكنها لا تختفي: فإننا نخالف المؤلف حينئذ فيما قرره أن السلفية المعاصرة، وبدءًا من سلفية رشيد رضا تحديدًا وجيله السلفي الإصلاحي قد وسّعوا مفهوم السلفية، بالمخالفة لمعناها اللاهوتي الضيق في المدونة التراثية الإسلامية.

ومن هنا نستطيع أن نعيد قراءة الإشكال الذي تحيّر معه المؤلف قليلًا، حول استعمالات رشيد رضا، والقاسمي، وغيرهما: لمصطلح السلفية ومعناها، في المجال الفقهي، الذي رآه المؤلف استعمالًا جديدًا ومباغتًا، أو (مربكًا ومشوّشًا)، على حدّ تعبيره.

فعندما قال القاسمي، مدافعًا عن نفسه ضد خصومه، بسبب آرائه الفقهية ونزوعه الفتووي غير المتقيد بالتقليد المذهبي: أنه (زعم الناس بأني ** مذهبي يدعى الجمالي/ وإليه حينما أفت ** ي الورى أعزو مقالي/ لا وعمر الحق إني ** **سلفي** الانتحال)، كما نقلنا في الكتاب بحسب إشارة المؤلف؛ كان يعني ما قال ويفهمه. فنقف مع عبارة المؤلف التعليقية على الأبيات، وتعليق صاحب المنار عليها، إذ يقول: «والغريبُ في هذه العِبَارَةِ أنَّ القاسميَّ اختَارَ هذا اللقبَ العقديَّ لمواجَهَةِ اتهامٍ متعلِّقٍ بالشَّريعَةِ الإسْلَاميَّةِ ومَنْهَجِ الفِقْهِ[31].

---

(65) الأعلام العلية، (33- 34).

وذَهَبَ رضا إلى أَبْعَدَ من ذلك في تَعْلِيقِه على هذه القصيدة عام 1914، فقال إنَّ مذهب السلف ليس "إلا العمَل بالكتاب والسُّنَّة، بلا زِيَادةٍ ولا نُقْصَانٍ، على الوَجْهِ الذي كانوا يَفْهَمُونَه في الصَّدْرِ الأَوَّلِ"[32]. هذا التَّعْرِيفُ الواسِعُ لمذْهَبِ السَّلَفِ كتَعْبيرٍ شامِلٍ عن الأَصَالَةِ أو الأَوَّلِيَّةِ الدينية لربما يبْدُو عاديًّا اليوم، ولكن إذا وُضِعَ في سِيَاقِ الأدبيَّاتِ الدينية في مُنْتَصَفِ العَقْدِ الثاني من القرن العشرين؛ فإنه يَبْدُو تفسيرًا خُصُوصِيًّا [فقهيًّا] لمفهوم مذهب السلف»، وتعبير رضا أن المنار «سلفية المسلك» بالعموم، وتعبيره عن نفسي بالحنفي المتقدم والسلفي المتأخر: نجد أننا أكثر فهما لهذه الإطلاقات، ولا نجد فيها - إذا اتسمنا بالوعي التاريخي لتحققات السلفية الذي سلكناه - تشويشًا أو اضطرابًا. فنحن في ضوء ما قررناه؛ نرى الصورة مغايرة، ونرى أن القاسمي ورضا ونحوهم فَهِمَا الأيديولوجيا التيمية، وتنظيره، وتاريخه العملي في الممارسة الفقهية السلفية، وأرادوا مد حبلها وتبنيها وتسنم قيادتها في خضم حركتهم الإحيائية.

ومن الأمثلة الأخرى التي استعرضها المؤلف لذلك التشوش في استعمال السلفية في تلك الحقبة، والتي تتضح لنا قراءتها بصورة أصح في سياق قراءتنا التاريخية لأصول السلفية وتحققاتها التاريخية: ما ذكره المؤلف في الفصل الثالث، أن قبة العشرينيات والثلاثينيات؛ قد شهدت ظهور اسم السلفية لأول مرة - بحسب تنظير المؤلف - عَلَمًا على منهج فقهي، في كتابات رشيد رضا خصوصًا بوضوح. ثم أورد أنه قد استمر هناك نوع من التصالح مع المذهبية وإبداء الاحترام لها كما في كتاب (الإسلام الصحيح) للزواوي أحد تلاميذ رضا. ونحن نقول إن إبداء الاحترام للمذاهب وأئمتها إلى حد القطع بأن مخالفها جملة مخطئ في عامة الشريعة: هو كلام تيمي بالأساس، فلم يكن ابن تيمية هدميًّا في نظرته للتراث الفقهي، بخلاف نقضيته في التراث الفلسفي أو الكلامي على سبيل المثال، وقد استفضنا في بيان ملامح ذلك في كلامنا السابق.

ومما يدل على ذلك أن المؤلف استشهد بدليل آخر على ذلك الارتباك والتشوش السلفي في تلك الحقبة بين الفقه السلفي الجديد والفقه التقليدي

المذهبي، والذي أرجعه المؤلف لطبيعة كون السلفية المعاصرة الجديدة كانت في طور التشكل والتكوّن: هو الشيخ محمد منير الدمشقي، الذي كتب كتابًا قصر فيه السلفية على المكون العقدي - مذهب الحنبلية الجديدة-والأكثر من ذلك أنه عاب التشدد وتفريق المجتمع، ويظهر كأنه داعم للمذهبية بقوة، فالأئمة أقرب عهدًا بالسلف، فهُم السلفية الحقيقية. ونقول إن هذا يُفهم بيُسر ووضوح في ضوء ما نذكره عن موقف ابن تيمية البنائي مع الفقه التقليدي، والذي لم يكن موقفًا هدميًّا مهما شابَهُ من نقد. فلم يكن الدمشقي رغم كلامه ذلك مذهبيًّا مائة بالمائة كما قد يوحي كلام المؤلف عنه. والبينة على ذلك أن منيرًا الدمشقي نفسه هو الذي طبع كتاب «الروضة الندية» في المطبعة المنيرية، وهو شرح صديق خان على كتاب الشوكاني الفقهي، الذي هو فقه غير مذهبي ولا تقليدي، بل هو من عمد السلفيين المعاصرين غير المذهبيين الذي يعتمد عليه كثير منهم في دراسة الفقه، حتى إن الشيخ الألباني وضع تعليقات عليه. وطلب من أحمد شاكر تصحيحه، حيث يقول الأخير في آخر الطبعة المنيرية للكتاب: «بسم الله الرحمن الرحيم: عهد إلي الأخ الأستاذ الشيخ محمد منير الدمشقي -صاحب (إدارة الطباعة المنيرية) - بتصحيح هذا الكتاب -"الروضة الندية"-»[66]، ويصف منير الدمشقي مؤلف الكتاب صديق حسن خان بأنه «الإمام، العلامة، **محيي آثار السلف الصالح**، ذي الأيادي البيضاء، والنعم العظيمة على العلماء»[67]. ففي حين اعتبر المؤلف كلام هؤلاء العلماء عن المذاهب بتبجيل واحترام مع وقوع كلام لهم عن السلفية غير المذهبية في الفقه: اعتبره نوعًا من الاضطراب والتذبذب بسبب أنه مفهوم السلفية الشامل كان في طور التشكل، إذ يقول المؤلف: «موقف منير الذي يقول إن السلفية تعني القبول بسلطان المذاهب

---

(66) الدرر البهية والروضة الندية والتعليقات المرضية، التعليقات للألباني، ط دار ابن القيم، ودار ابن عفان، (8)، من مقدمة التحقيق، بقلم: علي الحلبي.

(67) في كتابه "أنموذج من الأعمال الخيرية" (ص 395)، بحسب مقدمة التحقيق في الموضع نفسه.

الفقهية التقليدية على التفسيرات الحرة للنصوص؛ قد يبدو غريبًا. ومع ذلك، فلا ينبغي أن يعتبر هذا الموقف علامةً على وجود الكثير من الأنواع من السلفية. فإنَّ تلك النتيجة ستَعْنِي ضمنًا وجودَ تعريفاتٍ ثابتة للسلفية، وهذا فيه تجاهلٌ للعملية برمتها التي تشكَّل بها المفهوم. لكنَّ إشاراتِ منير تعكس الطريقةَ التدريجية والمؤقتة، التي ظهرت بها فكرة السلفية»، فقد بان لك وجه الكلامَيْن الآن. ثم إن هناك أمورًا فنيّة أخرى تتعلق بكلام محمد منير الدمشقي عن الأئمة الأربعة نفسه، وهو أنه كان في سياق من يكيل السب للأئمة، فدافع عنهم أنهم من جملة السلف وأقرب إلى السلف من هؤلاء المدعين، والمؤلف نفسه يقول إنه أعرض عن الدخول في التفاصيل الفنية كلزوم الاجتهاد وحقيقته وحقيقة التقليد، فليس في كلام الدمشقي على الحقيقة تطرق للزوم المذهبية ولا لسلطانها على التفسير الحر (السلفي) للنصوص.

ولذلك فإن ما ورد عن رضا أو القاسمي أو غيرهما في هذه الطبقة ليس مجرد ارتباك، أو محاولة شعبوية، بل الذي نراه أنهم التقطوا طرف الخيط التيمي - وهذا لا ينفي بطبيعة الحال أنهم كغيرهم كانوا يرتبكون أحيانًا في التنظير أو التطبيق، لكن القصد هو في نفس الفكرة السلفية التي كانوا يحملونها وأن لها أصولًا. وكل ما في الأمر هو تأثير المرحلة الزمنية؛ فقد كان الوقت مناسبًا أكثر لمد الحبل السلفي إلى الأمام لتحقيق أفضل عودة ممكنة للخلف (السلف). هذا هو جوهر السلفية الذي لم ينفذ إليه كاتبنا - رغم ملاحظاته الذكية الكثيرة في تحليلها -، والتي عبرنا عنها بنسخ السلفية وتحققاتها في (ما بعد السلفية).

بل حتى إن زعمنا أنهم - طبقة رضا وجيله - لم يقفوا على تلك التأصيلات التيمية والقيمية، مع بُعد ذلك الشديد لاهتمامهم العظيم بكتاباته أولًا، ولأن رضا أخرج كثيرًا من كتب ابن تيمية؛ أقول حتى إن افترضنا ذلك: فلابد أنهم كانوا واعين بصورة مطلقة لحقيقة الاشتغال التطبيقي التيمي ومحنته الفقهية التي حُبس فيها بسبب التقليد والعصبية. لابد أن هذا كان حاضرًا عند

هؤلاء المصلحين، وأرادوا أن يفعّلوه في الواقع، حيث رأوا من أعظم أسباب **تأخر الأمة** عقب صدمة تلقّي الحداثة الأوروبية عبر الاستعمار المباشر للعالم العربي والإسلامي: هو حصول الجمود الذي هو مرادف عندهم في كثير من الأحيان للتقليد، فأرادوا إحياء النموذج التيمي بفتح باب الاجتهاد. إذ لا شك أن السلفية (حركة إحيائية) وليس من معنًى للإحياء إلا بإرادة العودة إلى الأمر القديم، ولا شك أن الأمر القديم كان مرحلة ما قبل مذهبية بالمعنى الدقيق.

وفي الحقيقة - بحسب رأيي -: لا يمكن تمرير مشروع إصلاحي دون مواجهة التقليد، لا لإلغائه بالضرورة، ولكن لتهذيبه على الأقل. فقط كان الفرق بين التيمية والوهابية والسلفية المعاصرة: أن منصة الإطلاق في المشروع التيمي كانت موجهةً ضد الكلام، وعند الوهابية ضد مسائل الشرك التوحيد، وكلاهما صارع المقلّدين صراعا لزوميًّا لا أصليًّا، كما شرحت من قبل، وكانت منصة السلفية المعاصرة موجهة ضد سؤال الانحطاط بعد الجمود وصدمة الحداثة الاستعمارية - شكيب أرسلان: لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟-ومن ثَمَّ فقد واجهت التقليد من الباب اللزومي نفسه، بيْدَ أن مشكلة السلفية المعاصرة - في تقديري - أنها غفلت عن ذلك أحيانًا، فبالغت في استهداف التقليد، وهذا خطأ ترتبت عليه مشكلات علمية وسلوكية كثيرة، قد أشرت إليها في بعض كتاباتي[68]، وهذا من مواضع مجاوزتها للمشروع التيمي ورؤيته. ومن ثَم فلست أخالف المؤلف في جنس توسع السلفية المعاصرة إلى حد الأيديولوجيا، وبخاصة في فترة السبعينيات[69]، ولكن أخالفه بصورة مركزية في علاقة السلفية المعاصرة بالفكرة السلفية التاريخية وبخاصة في صورها الإحيائية، وأنها ليست منبتة عنها.

---

(68) يمكن الرجوع حول ذلك إلى فصل الاشتغال المعرفي في كتاب (ما بعد السلفية)، وفي سلسلة مقالاتي المنشورة على مدونات الجزيرة، بعنوان: (من ثمارهم تعرفونهم)، وبخاصة المقال (3) المتعلق بالمشكل العلمي للسلفية.

(69) هل نقول إن هذه كانت لحظة انتصار ابن تيمية وهزيمته في آن واحد؟

ولذلك نقول: إن السلفية المعاصرة هي بنت ابن تيمية، هي تطبيق للمعمار التيمي، مع قصور في القراءة والتطبيق بطبيعة الحال، لكن الشاهد أنها ليست منبتة الأصول، ولا هي حركة حداثية ولا حديثة بالمطلق.

وحتى ما استشهد به المؤلف على استئنافية هذه السلفية المعاصرة أول القرن العشرين من أنه «من الصَّعْبِ أن تتخيَّلَ سلفيًّا في أواخِرِ الثمانينيات والتسعينيات من القرن الماضي، يَقْبَلُ بالتنوُّعِ الديني الداخلي من أَجْلِ الوَحْدَةِ الإسلامية، ويَأْسَفُ لِغِيَابِ الاحْتِرَامِ المتبادَلِ بين مُخْتَلَفِ المدارِسِ الإِسْلاميَّةِ في العقيدة، كما كان كذلك العديدُ ممَّن سمَّوا أنفسهم السلفيين في أوائِلِ القرن العشرين»؛ فهذا ليس إلا لقصور السلفية المعاصرة المتأخرة عن النموذج التيمي، وإلا فالتسامح المذكور عند هؤلاء الإصلاحيين له أصوله في تنظيرات وتطبيقات ابن تيمية، حتى وإن كان للشيخ بعض التصرفات المخالفة أحيانًا، فهذا أمر طبيعي وعام في جميع العلماء والمدارس.

(9)

وننتقل هاهنا إلى النتيجة الثانية التي خلص إليها المؤلف ونخالفه فيها، وهي طبيعة التأريخ **للسلفية الحداثية**، وهل هناك سلفية حداثية بالعموم أم لا. وسأتناول هذه النتيجة بالنقد على مستويين" مستوى الكلام عن تأريخ ماسينيون للسلفية، ونقد المؤلف له، ومستوى طبيعة هذه السلفية الحداثية بالفعل وعلاقتها بالسلفية المنهج، سواء التاريخي أم المعاصر.

لقد ذكرنا من قبل، في عرضنا لفصول الكتاب: ما يتعلق بانتقاد المؤلف لتعريف ماسينيون للسلفية على أنها حركة إسلامية فكرية، نشأت في الهند عبر أسماء أهمها صدّيق حسن خان - مؤسس حركة أهل الحديث -، ثم رفع رايتها الأفغاني وعبده. واعتبر المؤلف ذلك تلفيقًا يفتقر إلى القرائن التاريخية أو الأدلة المادية من ماسينيون، اصطنع لأجله فئة تحليلية يستعملها في كتاباته. فلماذا فعل ذلك ماسينيون؟، وهل اخترع ذلك التعريف وملاحظته التاريخية اختراعًا؟! أم أن من الأجدى أن نلتمس وجوه طرحه التاريخي عن السلفية، حتى إن رفضناه

بعدها، بحيث لا نُخْلِي تعريفه من أية حجة ويبقى اختراعًا محضًا، وهو الاقتراح غير المقبول بالنسبة لي.

ورغم عدم حماستي الشخصية للدفاع عن ماسينيون؛ فإنني لا أوافق المؤلف على نقده لماسينيون إلا في بعض أجزائه. فحتى ماسينيون - وهو مهما اختلفت معه أيديولوجيا فهو باحث مطلع مجدّ[70] -؛ أجد عندي ما يمكن أن يقف في صفه أمام هجوم مؤلفنا الكاسح عليه.

وأقول: بل إن ماسينيون قد ذكر هذا التعريف التاريخي للسلفية بحسب القرائن عنده، والتي ترجع إلى نظره ومعرفته بالحقائق لا مجرد اللقب الذي هو السلفية (المعيار المادي الذي يبحث عنه المؤلف). بل إن ساقه المؤلف مما اعتبره قرائن على ارتجال ماسينيون لهذا التعريف: وهو حسن علاقته بالسلفيين التقليديين (الفنيين) مثل آل الألوسي، والقاسمي إلخ = هو عليه لا له، فإن هذا يدل على نفوذ الفكرة السلفية التيمية إلى ماسينيون، ومعرفته بها، ومن ثم مطابقته بينها وبين الأفكار التي في ذلك العصر، سواء منها ما تسمى بالسلفية ورفعه شعارًا لها كحركة صديق حسن خان، أو لم ترفعها ولكن اشتركت معها في بعض المضامين - وسنأتي على هذا في كلامنا على طبيعة السلفية الحداثية وحقيقة ماهيتها بالمقارنة بالسلفية المنهجية.

والإجابة المختصرة حول تعريف ماسينيون التاريخي، يتلخص في السؤال: لماذا صديق حسن خان بالذات؟ لأنه كان شخصًا سلفي الاعتقاد، على الطريقة التيمية، وأعاد حركة الاجتهاد (الشوكاني) التي تعتبر بصورة أو بأخرى امتدادًا لنزعة ابن تيمية الفقاهية السلفية[71]. ولماذا لم يعمد ماسينيون إلى الوهابية، التي

---

(70) قد رافقت أعماله التاريخية كثيرًا، وبخاصة حين كنت أشتغل على كتابي الكبير في تاريخ الكوفة، وكذلك أعماله المعروفة عن التأريخ للتصوف الفلسفي والحلاج؛ جميعها تتسم بالاتساع والجدية.

(71) ثمة فرق واسع، من الجهة المنهجية، والآلية الأهلية، والممارساتية: بين طريقة ابن تيمية الفقهية، وطريقة الشوكاني، ولكن الكلام عن الملاحظة العامة، بغض النظر عن القصور والتفاوت.

يمكن تقريب الجينالوجيا السلفية إليها، وهي بالفعل حركة سلفية؟ أرى أن الجواب يستند إلى فترة الانقطاع التاريخي للوهابية بعد زوال دولتها وضعف تأثيرها في تلك الفترة التي أرّخ فيها ماسينيون للسلفية الجديدة - وسيأتي معنا أن الوهابية كانت ذات تأثير قليل في السلفية الإصلاحية للأفغاني وعبده حقًّا، ولم تتجسّر مع السلفية المعاصرة إلا عبر رشيد رضا وطبقته -؛ وأيضًا لأن الوهابية كانت متحفظة فقهية ولم تمد الخط التيمي إلى آخره وآثرت السلامة ولم تقم بحركة اجتهادية، بل ظلت حريصة على التقليد الحنبلي، بسبب ما ذكرناه من شواغل المرحلة، أو التفاوت العلمي، أو ما شئت من أسباب فهذا أمر فرعي تاريخي لما هو واقع بالفعل. ذلك التحفظ الفقهي الوهابي الذي استمر حتى الدولة السعودية السلفية الحديثة، كما نلاحظ في اتجاه مفتيها الأول: محمد بن إبراهيم، الذي ظل ملتزمًا بالفقه الحنبلي، وكذا سلفه: عبد العزيز بن بازر، الذي كان ملتزمًا - إلى حدّ ما فقط - بالحنبلية أيضًا، بخلاف النزعة الأكثر تحررية المقتربة من الملامح التيمية عند ابن عثيمين[72]، في مرحلة متأخرة زمنيًّا من التطور الوهابي[73].

---

(72) فعامة اختياراته المخالفة للمذهب الحنبلي هي اختيارات ابن تيمية، كما يقول الشيخ ابن جبرين. انظر: ما بعد السلفية، (330).

(73) ولا يخفي ولا يفوتنا أن السلفيين النقاويين - كالحداثيين كما سنشير - قد تواصلوا مع الهند، التي كانت تموج بحركة أهل الحديث المنابذة للتقليد، والتي كان خان من أهم رموزها. والهلالي قد سافر إلى الهند والتقى بعلمائها ومنهم أهل الحديث. وانظر: ما بعد السلفية، (327).

ونموذج ابن عثيمين الاجتهادي الترجيحي غير الملتزم بالتمذهب؛ تابع لنموذج شيخه السعدي الفقيه المتحرر الذي كانت له علاقة واسعة واطلاع على التراث الإصلاحي في الهند ومصر.

بل وعيزو بعض الباحثين في الشأن العلمي السعودي تحرر ابن باز النسبي من المذهب الحنبلي إلى تأثره بشيخه النجدي سعد بن حمد بن عتيق (1930)، الذي سافر إلى الهند واتصل بعلمائها وأبرزهم صديق حسن خان، وعاد إلى الديار النجدية بكتبه ونشر فيها كتب الشوكاني. انظر: ما بعد السلفية، (331-332).

وبناء على ذلك أستعرض تلخيصًا فكريًا لسلفية صديق حسن خان، في العقيدة والفقه كليهما؛ حتى يتبين بوضوح أكثر مدى الوجاهة النظرية والتاريخية لكلام ماسينيون من عدمها.

(10)

صديق حسن خان (ت1890م)، مصلح وأمير هندي معروف، مكثر في التأليف، وهو سلفي في الاعتقاد وله نزعة ظاهرية في الفقه. وبصورة عامة يعتبر خان من التجليات الإحيائية الاستمرارية لمدرسة الاجتهاد الفقهي المتحرر من المذهبية، الذي تقلده بعض مجتهدي اليمن المصلحين، كابن الوزير، والمقبلي، والأمير الصنعاني، ومحمد الشوكاني. وإن كان لهذا الأخير من التأثير في تلك الحقبة التاريخية ما ليس لغيره، لقربه الزمني (ت1834م)، وكثرة أتباعه وتلاميذه، وموقفه الجيد من الوهابية - بخلاف التردد في موقف سلفه الصنعاني مثلًا - فضلًا عن سلطته حيث تولى منصب القضاء. والعلاقة بين اليمن وعمان مع الهند معروفة.

ارتبط صديق حسن خان بما يعرف بحركة أهل الحديث في الهند، التي كانت مقاومة بشدة للاتجاه التقليدي الحنفي الماتريدي الصوفي في صورته التقليدية كالبريلوية أو الإصلاحية كالديوبندية[74]، وهي الحركة التي رفعت راية الدليل والحديث، واستمداد الفقه منه دون التقليد والمذهبية، بالإضافة للمكون العقدي الأصيل للسلفية وموقفها من الصفات والقدر والإيمان.

ولا نضيف جديدًا إذا قلنا إن صديق حسن خان كان سلفي الاعتقاد، على

---

(74) ولهذا الموضوع آثار كبيرة، وهو من أصول الخلاف الواقعي الإسلامي بين مسلمي الهند بين أهل الحديث والحنفية بأطيافهم الندويين والبريلويين وغيرهم. وقد زرت الهند مرتين، واطلعت على الشقاق والانشقاق الكبير بين المسلمين هناك تبعًا لذلك، بدءًا من أوقات الصلاة إلى الأعياد والاحتفالات والآراء الفقهية، بصورة قد تأخذ منحى أكثر تشددًا من بلادنا العربية!

مذهب السلف، كما استفاض مؤلفنا في بيان دلالة هذا المصطلح. وقد خاض خان تجربةً كلامية، مع أنه يقول إنه لم يكن أشعريًّا: «وها أنا أخبرك عن نفسي وأوضح لك ما وقعت فيه في أمسي، فإني في أيام الطلب وعنفوان الشباب شغلت بهذا العلم الذي سموه تارة علم الكلام وتارة علم التوحيد وتارة علم أصول الدين، وأَكْبَبْت على مؤلفات الطوائف المختلفة منهم ورمت الرجوع بفائدة والعودة بعائدة؛ فلم أظفر من ذلك بغير الخيبة والحيرة. وكان ذلك من الأسباب التي حببت إليَّ **مذهب السلف**، على **أني كنت من قبل ذلك عليه ولكن أردت أن ازداد منه بصيرة وبه شغفاً**»[75].

فهو يقول بإثبات الصفات، بلا تأويل ولا تعطيل ولا تمثيل ولا تفويض، ويقرر ذلك بوضوح في عامة مؤلفاته، ومنها تفسيره لآيات الصفات. فيقول: «(ثم استوى على العرش) قد اختلف العلماء في معنى هذا على أربعة عشر قولاً وأحقها وأولاها بالصواب **مذهب السلف الصالح** أنه استوى سبحانه عليه بلا كيف بل على الوجه الذي يليق به مع تنزهه عما لا يجوز عليه»[76]، فإجمال مذهبه بوضوح: أن «**مذهب السلف** الإيمان به وإجراؤه على ظاهره ونفى الكيفية عنه وهو الحق»[77].

ولكن الذي نحتاج إلى الكلام فيه، هو أن السلفية كانت منحًى عامًّا عند صدّيق حسن خان، وليست مقتصرة على المعنى الفنّي العقدي الضيق، كما يقول مؤلفنا عن الاستعمال التاريخي للسلفية ما قبل السلفية المعاصرة الشاملة.

ولكي أدلّل على ذلك فإنني سأعمد إلى قراءة سريعة مختصرة لمواضع من كتاب غير مظنون أنه محلٌّ لاستقراء مناحي سلفية صديق حسن خان وبخاصة

---

(75) صديق حسن خان، فتح البيان في مقاصد القرآن، (9|337- 338).

(76) صديق حسن خان، فتح البيان في مقاصد القرآن، (4|374)، وانظر أيضًا: (7|10).

(77) فتح البيان، (2|203)، وانظر أيضًا: (9|331، 332).

الفقهية، التي قد يتصَوَّر أنه يحسن طلبُها من كتبه الفقهية أو العقدية أو حتى الحديثية؛ إلى تفسيره، الذي سمّاه «فتح البيان في مقاصد القرآن».

تفسيره الذي ينعي في مقدمته، بما يبيّن منهجه المقصود في التفسير؛ على الذين «يتكلمون في القرآن **بلا سند ولا نقل عن السلف**، ولا رعاية للأصول الشرعية، والقواعد العربية»(78). فقد دبّ الخلل في التفسير بسبب إهمال تفسير السلف، فقد «ألَّف في التفسير طائفة من المتأخرين فاختصروا الأسانيد، ونقلوا الأقوال بتراء، فدخل من هنا الدخيل، والتبس الصحيح بالعليل،...، ثم ينقل ذلك خلف عن سلف ظاناً أن له أصلاً، **غير ملتفت إلى تحرير ما ورد عن السلف الصالح** ومن هم القدوة في هذا الباب. قال السيوطي: رأيت في تفسير قوله سبحانه (غير المغضوب عليهم ولا الضَّالين) نحو عشرة أقوال، مع أن الوارد عن النبي ﷺ وجميع الصحابة والتابعين ليس غير اليهود والنصارى، حتى قال ابن أبي حاتم: لا أعلم في ذلك خلافاً من المفسرين»[1|14].

وقد يقال إن هذا أمر يقوله كثير من المفسرين، ولا يستلزم الدلالة على منحى سلفي شمولي، يتضمن حتى الفقه. ولكننا نلاحظ أمرًا آخر يسيطر على ذهن خان في استقراء آيات القرآن موضوع التفسير، وهو الحوْم المستمر حول قضية (التقليد)، و(التقليد الفقهي) بخاصة(79).

فهو، الذي ما زال في تفسير فاتحة القرآن، يجعل من دلالات قوله تعالى: (صراط الذين أنعمت عليهم) أن «فيه الإشارة إلى الاقتداء **بالسلف الصالح** وهو **غير التقليد**»[1|52]. فمشى خان من دلالة الاقتداء، إلى الإشارة اللازمة أن

---

(78) صديق حسن خان، فتح البيان في مقاصد القرآن، (1|15). وأستغني بذكر العزو في المتن فيما يلي من اقتباس من الكتاب نفسِه.

(79) هذا المنزع يشترك فيه مع الشيخ أحمد بن الصديق الغماري، الذي كان لديه كتاب بعنوان (الإقليد في تنزيل كتاب الله على أهل التقليد)، وله في كتبه عبارات شديدة على المقلدين، بعضها تكفير صريح! ولكن ينطلق الغماري - مع اعتماده الظاهري على الأحاديث والأخبار - من منطلق صوفي واضح، بخلاف مرجعية خان السلفية بلا إشكال.

الاقتداء غير (التقليد)، أي المألوف المعروف عند المقلِّدين. فالمقلدون وفق ذلك هم غير مُقتدين بالسلف. ونحن نستعرض هاهنا بصورة موضوعية نستكشف بها آراء صديق حسن خان، دون إضفاء دلالة ذامّة أو مادحة على ذلك الرأي، فإن إبداء رأيي له موضع آخر غير ذلك الكتاب.

وبناء على ما سبق من هذا الاستهلال في فاتحة الكتاب؛ فمن الطبيعي إذن أنه عندما يصل إلى قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَإِلَى ٱلرَّسُولِ قَالُواْ حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآۚ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ ۝﴾ [المائدة: 104]؛ أن يفرد في ذلك بحثًا حول المنع من التقليد، فالآية: «دليل على **قبح التقليد والمنع منه**، والبحث في ذلك يطول. قال الرازي في هذه الآية تقرير هذا الجواب من وجوه»[1|337]، ثم أحال على **الشوكاني وابن القيم**[80] في أبحاثهما في ذم التقليد وأحوال المقلدين.

وعندما يصل خان إلى الأدلة النصية الحساسة التي يستعملها المقلدون لتصحيح التقليد؛ فإن نبرته ترتفع أيضًا استجابة لذلك الاستدلال للدفع فيه والرد عليه.

وأبرز مثالين على ذلك: **الأول**: في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ﴾ [النساء: 59]، حيث يقول: «أن للمفسرين في تفسيرها قولين أحدهما أنهم الأمراء، والثاني أنهم العلماء كما تقدم، ولا يمتنع إرادة الطائفتين من الآية الكريمة، ولكن **أين هذا من الدلالة على مراد المقلدين؟ فإنه لا طاعة لأحدهما إلا إذا أمروا بطاعة الله على وفق سنة رسوله وشريعته**. وأيضاً العلماء إنما أرشدوا غيرهم إلى **ترك تقليدهم** ونهوهم عن ذلك، كما روي عن الأئمة الأربعة وغيرهم، **فطاعتهم ترك تقليدهم**. **ولو فرضنا أن في العلماء من**

---

(80) وينبغي أن نقف مع الاسمين في السياق التاريخي الوَصْلي لجهودهما في سلفية الفقه اللاتقليدية الذي أشرنا إليها من قبل، وفيما يتعلق بملاحظة ماسينيون إذن، حول تخصيص صديق حسن خان.

يرشد الناس إلى التقليد ويرغبهم فيه لكان يرشد إلى معصية الله، ولا طاعة له بنص حديث من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم»[3|156].

وأما الآية **الأخرى**، فهي، بطبيعة الحال؛ قوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: 43]، فيدفع خان بأنها خاصة في موضوع معين ورد في الآية، وإن كانت عامة فهي في طلب الحجة، وهذا ليس التقليد، ومن ثم فقد «تقرر أن المقلد إذا سأل أهل الذكر عن كتاب الله وسنة رسوله ﷺ؛ لم **يكن مقلداً** = علمتَ أن هذه الآية الشريفة على تسليم أن السؤال ليس عن الشيء الخاص الذي يدل عليه السياق، بل عن كل شيء من الشريعة كما يزعمه المقلد: **تدفع في وجهه وترغم أنفه وتكسر ظهره**، فإن معنى هذا السؤال الذي شرعه الله تعالى هو السؤال عن الحجة الشرعية وطلبها من العالم فيكون هو راوياً وهذا السائل مُستَروياً، والمقلد يقر على نفسه بأنه يقبل قول العالم ولا يطالبه بالحجة، **فالآية هي دليل الاتباع لا دليل التقليد**»[7|247]. هذا في الدفع في الجانب الاستدلالي **البنائي** للتقليد.

وعلى الصعيد الآخر، فإنه يتبنى الجانب الهجومي **النقضي** على التقليد. فبالمقابل يحتفل بالموضوع في الآيات المعروفة التي يستدل بها من يذم التقليد. كقوله تبارك وتعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَإِلَى ٱلرَّسُولِ قَالُواْ حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ﴾ [المائدة: 104]. فيقول خان متأسِّفًا: «وقد صارت هذه المقالة التي قالتها **الجاهلية** نصب أعين **المقلدة** وعَصاهم التي يتوكؤون عليها إن دعاهم داعي الحق وصرخ بهم **صارخ الكتاب والسنة**، فاحتجاجهم بمن قلدوه ممن هو مثلهم في التعبد بشرع الله مع مخالفة قوله لكتاب الله أو لسنة رسوله **هو كقول هؤلاء.وليس الفرق إلا في مجرد العبارة اللفظية لا في المعنى الذي عليه تدور الإفادة والاستفادة**، اللهم غفراً»[4|67]. وفي قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱسْتَجِيبُواْ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ [الأنفال: 24]: «أعظم باعث على العمل بنصوص الأدلة **وترك التقليد بالمذاهب** وعدم الاعتداد بما يخالف ما في الكتاب والسنة كائناً ما كان» [5|155].

والأكثر من ذلك أنه حمل كثيرًا من آيات الوعيد الشديدة على المقلدين، أو جعلهم داخلين في مدلولها. فازدراء المقلدين للمذاهب لمن يطلبون الاستدلال بالأدلة الأصلية من الكتاب والسنة: يُدخل هؤلاء المقلدين في إطار مخيف يجمعهم مع المستهزئين بالأدلة الشرعية، فإنهم يدخلون في دلالة قوله تعالى: ﴿وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلْكِتَٰبِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا۟ مَعَهُمْ﴾ [النساء: 140]، فيقول خان في احتداد وحرارة لا تخلو من قساوة: «وفي هذه الآية باعتبار عموم لفظها الذي هو المعتبر دون خصوص السبب دليل على **اجتناب كل موقف يخوض فيه أهله بما يفيد التنقص والاستهزاء للأدلة الشرعية، كما يقع كثيراً من أُسَراء التقليد الذين استبدلوا آراء الرجال بالكتاب والسنة**، ولم يبق في أيديهم سوى **قال إمام مذهبنا كذا**، وقال فلان من أتباعه بكذا، **وإذا سمعوا من يستدل على تلك المسألة بآية قرآنية أو بحديث نبوي سخروا منه** ولم يرفعوا إلى ما قاله رأساً، ولا بالوا به بالة وظنوا أنه قد جاء بأمر فظيع وخطب شنيع، وخالف مذهب إمامهم الذي نزلوه منزلة معلم الشرائع. بل بالغوا في ذلك حتى جعلوا رأيه القائل، واجتهاده الذي هو عن منهج الحق مائل، مقدماً على الله وعلى كتابه وعلى رسوله. **فإنا لله وإنا إليه راجعون، ما صنعت هذه المذاهب بأهلها، والأئمة الذين انتسب هؤلاء المقلدة إليهم برآء من فعلهم فإنهم قد صرحوا في مؤلفاتهم بالنهي عن تقليدهم** كما أوضح **الشوكاني** ذلك في (القول المفيد) و(أدب الطلب)، اللهم انفعنا بما علمتنا واجعلنا من **المتقيدين بالكتاب والسنة، وباعد بيننا وبين آراء الرجال المبنية على شفا جرف هار**، يا مجيب السائلين»[3|268-269]. ويدخلهم كذلك في نطاق قوله تعالى: ﴿وَإِذَا دُعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُم مُّعْرِضُونَ ۝﴾ [النور: 48]، فوفق خان: «**وهذا هو شأن مقلدة المذاهب بعينه اليوم**، يعرضون عن إجابة الداعي إلى الله ورسوله، وعن التحاكم إليهما»[9|247].

ويؤكد خان على تلك الدلالة: دلالة ذم القرآن للتقليد، ويطابق بينه وبين التقليد الفقهي؛ في عديد من المناسبات، بل ربما لا يفوّت مناسبة قريبة أو

بعيدة دون ذلك التنويه، بحيث لو تتبع ذلك لطال جدًّا. وذكر أن له كتابًا في الموضوع بعنوان (**الجنة في الأسوة الحسنة بالسنة**)[81]، وقد قال تعليقًا على كلام طاش كبرى زادة أن «المذاهب المشهورة التي تلقتها الأمة بالقبول وقبلها أهل الإسلام بالصحة هي المذاهب الأربعة للأئمة الأربعة: أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد بن حنبل ثم الأحق والأولى من بينها مذهب أبي حنيفة رحمه الله»، وذكر أسبابًا: «بل أحق المذاهب إتقانا وأحسنها اتباعا وأحكمها وأحراها **بالتمسك به ما ذهب إليه أهل الحديث والقرآن**، والترجيح لمذهب دون مذهب تحكم لا دليل عليه، بل **المذاهب الأربعة كلها سواسية** في الحقيقة، **والواجب على الناس كلهم اتباع صرائح الكتاب العزيز والسنة المطهرة** دون اتباع آراء الرجال وأقوال العلماء والأخذ باجتهاداتهم سيما فيما يخالف القرآن الكريم والحديث الشريف. وقد حققنا هذا البحث في كتابنا (**الجنة في الأسوة الحسنة بالسنة**)»[82].

ومن الأمثلة الظريفة التي طبّق فيها خان طريقته الفقهية السلفية، وبيّن فيها - بحسب وجهة نظره - ضلال المقلدة: ما يتعلق بقراءة يس للميت، وما فيها من طُرُق عند بعض الفقهاء والصوفية. فعَقِبَ أنْ ختَم تفسير السورة الكريمة؛ عقد ملحقًا للكلام عن هذه القضية، ومحل الظَّرْف الذي أقصده - فليس الكلام في العلم مهما كان غلطًا عندي ظريفًا على معنى السخرية مادام صاحبه أراد الله والدار الآخرة-: أن خان الذي يرى إهداء قراءة القرآن للميت عمومًا في نطاق البدع، رغم خلاف العلماء الكثير فيه داخل المذاهب الأربعة = قد اصطدم بجبلَيِ السلفية والاتّباع اللذيْن يستفيد منهما هو نفسه شخصيًّا في ذلك المجال:

---

(81) انظر: فتح البيان، (3|438)، ولم أقف على هذا الكتاب، وقد طلبته فلم أجده. وفي فهارس جامعة الملك سعود، برقم (216،1 ص ط ج)، بحسب الفهرس العربي الموحد: أن الكتاب مطبوع عام (1874م| 1290ه)، بالمطبع السكندري، بهوبال بالهند. ما يعني أن تلك الطبعة في حياته.

(82) صديق حسن خان، أبجد العلوم، (459).

ابن تيمية وابن القيم، فكلاهما لا يمنع قراءة القرآن وإهداءها للميت، وإن كان ابن تيمية لا يرى ذلك هو الأولى. فما كان من خان إلى أن يمد الحبل على طوله، ويستطرد في نقاوته السلفية الفقهية ليرى أن ذلك غفلة من الشيخين: «أما هؤلاء **المقلدون** من المتأخرين فسبب غفلهم وتأويلهم أنهم يحاولون **تصحيح كل ما فشا من البدع بين أقوالهم والمنسوبين إلى مذاهبهم** وليسوا من أهل الدليل، ولكنهم لا يتركون **ضلالة التأويل**. وأما أهل النظر في أدلة المذاهب منهم فلا هَمَّ من النظر في الكتاب والسنة إلا أَخْذَ ما يرونه مؤيداً لمذاهبهم وترك ما سواه بضرب من التأويل، أو دعوى النسخ أو احتماله بغير دليل. ولو كان هؤلاء المقلدون **العميان هم الذين جوزوا وحدهم للناس إهداء عباداتهم للموتى لهان الخطب**، ولكن تابعهم على ذلك **بعض علماء السنة من أهل الأثر والنظر (كابن تيمية وابن القيم)** إذ ظنوا أن الأحاديث الواردة في الدعاء للموتى والإذن للأولاد بأن يقضوا ما على والديهم من صيام أو صدقة أو حج، تدل على انتفاع الموتى بعبادات الأحياء مطلقاً، غافلين عن حصر ما صح من ذلك في الأولاد فقط»[331|11].

وبالجملة فإن جهد خلن وتصوراته السلفية مبثوثة في كتب كثيرة، وفقهه خصوصًا ومنحاه فيه؛ يتضح بصورة أساسية - فضلًا عن شروح السنة لديه - في كتاب «**الروضة الندية**»، الذي شرح فيه كتاب «الدرر البهية» الذي وضعه الشوكاني في الفقه متضمنًا آراءه الفقهية الترجيحية غير المنحصرة في مذهب معيّن، وفق ما تدل عليه النصوص الشرعية بحسب رأي الشوكاني. فيقول خان واصفًا إياه مُثنيًا على طريقته: «المختصر الذي سماه: (الدرر البهية في المسائل الفقهية) قاصدًا بذلك جمع المسائل التي صح دليلها واتضح سبيلها تاركًا لما كان منها من **محض الرأي** فإنه قالها وقيلها غير ملتفت إلى ما اشتهر فالحق أحق بالاتباع»[83]. وكمثال على ذلك؛ ففي سياق بحثه في مسألة من أول مسائل

---

(83) خان، الروضة الندية شرح الدرر البهية، ط المعرفة، (3|1)

الطهارة - النضح في بول الغلام والغسل في بول الجارية -، يقول شارحًا رأيًا يرجحه معتضدًا بالدليل الحديثي، رادًّا على من خالفه ممن يرى غسل بول الغلام: «فليس أحد أعظم منزلة ولا أكبر قدراً من رسول الله ﷺ، فأقل الأحوال أن يجعل لكلامه مزيّة على غيره من علماء أمّته، فيكون كلامهم مردوداً إلى كلامه. وليت أن **المشغوفين بمحبة مذاهب الأسلاف جعلوه كأسلافهم** فسلكوا فيما بين كلامه وكلامهم طريقة الإنصاف، ولكنهم في كثير من المواطن يجعلون الحظ لأسلافهم **فيردون كلامه** ﷺ إلى كلامهم فإن وافقهم فيها ونعمت، وإن لم يوافقهم فالقول ما قالت حَذام، فإن أنكرتَ هذا فهات، أبِنْ لي ما الذي اقتضى هذه التأويلات المتعسفة وردّ أحاديث التخصيص الصحيحة مع تسليمهم أن الخاص مقدم على العام وإنه يُبنى العام على الخاص وهذا مشتهر في الأصول اشتهار النهار»[84]. وفي الجملة: فهذه الشخصية جديرة بالدراسة حقًّا، علميًّا وتاريخيًّا، ولكننا اقتصرنا على ما نطلبه في ذلك الموضع.

فنرجع إذن لتقرير منحاه العام، وهو السلفية، المنهجية، التي لها اشتغالات أوسع وأهم من المجال العقدي، في الفقه والسلوك وغيره. لذلك يعرّف خان: **الاستقامة**، التي تعادل **السلفية** عنده بطبيعة الحال، في تصوُّر شامل، ينتظم العقائد والأحكام والأخلاق، ويركّز على مسائل الاتباع ونبذ الابتداع، فالعقائد بحسب المسائل اللاهوتية المميزة للسلفية وبخاصة في معمار ابن تيمية. والأحكام بحسب نبذ التقليد والابتداع. والأخلاق بحسب التوسط المطلوب بين الإفراط والتفريط: «أقول: هي تشمل العقائد والأعمال والأخلاق. فإنها في **العقائد** اجتناب التشبيه والتأويل والتعطيل والصرف عن الظاهر. وفي **الأعمال** الاحتراز عن الزيادة والنقصان والبدع والمحدثات والتغيير للكتاب والتبديل للسنن والتقليد للرجال وللآراء. وفي **الأخلاق** التباعد عن طرفي الإفراط والتفريط وهذا في غاية العسر وبالله التوفيق وهو المستعان»[6|261].

---

(84) الروضة الندية، (1|16).

= وبناء على ما تقدم: فإن عزو ماسينيون السلفية المعاصرة إلى حركة أهل الحديث بالهند وعلى رأسها صديق حسن خان_+ لا يخلو من وجاهة. ليس هذا دفاعًا عن ماسينيون بقدر ما هو تقدير لملاحظة ذكية.

وفي هذا السياق: لا ينبغي أن يغيب عن بالنا أن الأفغاني القادم من بلاد الأفغان، والمعاصر لصدّيق خان، والمهاجر إلى الهند، وله كثير من الأصدقاء فيها؛ لم يكن بالضرورة بمعزل عن أصداء ذلك كله، بل لابد أنه كان على معرفة بخان، وبحركة أهل الحديث ودعوتهم لنبذ التقليد وتصوراتهم المختلفة، ولولا خشية الإطالة لأوضحت ذلك من عبارات جمال الأفغاني وعبده، ولكن هذا قد كتب فيه بالفعل، وإن كان ما زال بحاجة ماسة إلى مزيد من الكتابة الأكثر كذا، ولذلك ركّزتُ على صديق خان بالذات.

(11)

وإذا انتقلنا لما يلي ذلك من تصور ماسينيون، المتعلق بتعريف السلفية الحديثة في القرن العشرين، وهو نقل ماسينيون ما ذكره من حركة إصلاحية كان خان من روادها إلى الشخصين الأبرز في الإصلاح الإسلامي في القرن العشرين وبخاصة في بواكيره: جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده؛ فإننا نهتم هاهنا بأمرين يمثلان مستويين مختلفين من الفهم والنقد. **الأول**: السبب الذي لأجله أدرج ماسينيون هذين الشخصين ضمن الحركة السلفية. **والثاني**: مدى موافقتنا لذلك أو مخالفتنا له، وهو المطابقة بين حقيقة كونهما سلفيين أم لا. والمستوى الأول هو مستوى تفهّمي تسويغي نستظهر من خلاله مدى وجاهة قول ماسينيون حتى إن صرنا إلى تغليطه.

لماذا أدرج ماسينيون الأفغاني وعبده - مع أنهم غير سلفيين عقديًا، بصورة واضحة على الأقل - ضمن رواد الحركة السلفية الحداثية؟ السبب في ذلك هو وجود مكونين بارزين للإصلاح الذي نادى به العلمان، بالإضافة لمكونات أخرى تتعلق بتبنّي بعض قيم الحداثة والتوفيق - والتلفيق أحيانًا - بينهما وبين

القيم الإسلامية: هذا المكونان هما مكافحة التقليد، ومكافحة البدع والخرافات؛ ولذلك أطلق جولتدزيهر (الذكي) على هذا الاتجاه (وهابية ثقافية) وهو اسم جيد إلى حدٍّ ما، وكذا سماه ماسينيون (الواعي إذن): اتجاهًا شبه وهابي.

ولكن هذا لا ينفي أنه يبقى الأفغاني وعبده الحلقة الأضعف في تصور ماسينيون للسلفية الحديثة؛ بسبب أنهما - وخصوصًا الأول - غير سلفيين فنيًّا، وبسبب ما ذكره مؤلفنا في كتابه أن عبده كان على علم بالمعنى الفني للسلفية، ومع ذلك فلا يظهر أنه تبناها، إلا في مرحلة متأخرة فيما يبدو من نقل رضا عنه في تفسير آيات الصفات، ولكن بصورة إجمالية وغير كاملة، بمعنى أوضح: ليس وفق اللاهوت التيمي بتمامه -الذي يسميه مؤلفنا لاهوت الحنبلية الجديدة -. لكنّ ما أشار إليه المؤلف من محاولة رضا محاولة سلفنة عبده يدل أنه أدرك الجوهر السلفي، من ناحية العقيدة، وإذا انضم إلى ذلك: ما تبناه من ناحية الفقه ونبذ التقليد والدعوة للتجديد - بما ظلّ عنده من عوالق أشعرية ومذهبية بطبيعة الحال الذي لا يُنكر -؛ = فنعم إن لدينا نزوعًا سلفيًّا إصلاحيًّا لعبده خصوصًا، بمعنى الجواب عن سؤال الانحطاط الذي قلنا إن الاتجاه الإصلاحي - ومنه السلفي - كان يواجهه حينها: بالرجوع إلى ما قبل عوامل التخلف: في الكلام والعقيدة والفقه. وهذا ما قصده القاسمي ورضا في منافحتهم عن سلفية عبده. ومن العجيب من المؤلف وهو يعترف بأن القاسمي ورضا على علم بالسلفية الفنية لا يتوقف عند سؤال: كيف يثبت رضا والقاسمي السلفية لعبده وهو غير سلفي على الأقل فنيًّا؟

ولكن من المهم، والمنصف أيضًا: أن يقال هنا إن الأفغاني وعبده لم يستعملا السلفية شعارًا لهما أصلًا، ولا لحركتهما الإصلاحية، بل فضّلا استعمال شعارات أخرى كالإصلاح الإسلامي والتقدم، وهذه نقطة قوة ضد ماسينون ومع المؤلف، ولكن الذي أردنا الوصول إليه هو تبرير نظرة ماسينيون، والجواب عن سؤال لماذا استعمل ماسينيون مصطلح السلفية لوصف حركة

الرجلين، وهو أنه بسبب التقاطع الذي ذكرناه بين دعوة الأفغاني وعبده مع خان ثم رضا وغيرهم مع بعض مكونات السلفية، التيمية بالأساس.

وقد سردنا هذه الملاحظة في (ما بعد السلفية) في سياق تأريخنا للسلفية بين حقبتين، بين الوهابية، والمعاصرة، فقلنا: «**وهذه الأعوام المائة لا يمكننا أن نجدَ فيها تكوينًا سلفيًا متماسكًا، وإنَّما كعادة السَّلفيَّة في فترات أفولها سنجد نوعين من الوجود هما المشكلان عادة لأزمنة الأفول**:

الأول: مجموعات صغيرة جدًّا لا توجد مجتمعةً في الغالب، لكن يوجد بينها نوعٌ من أنواع الصلات الواهية التي تصل بين أجزاء الهامش المتشظية، والغالب حتى على المجموعات الصغيرة المتشظية أنه يقع لها بعض النقص الجزئي في تبني المعمار السلفي، فهي تتبنى أغلبه، لكن يقع لها بعض الخلل في أجزاء أخرى منه.

الثاني: تبني بعض المجموعات الأكبر حجمًا والأكثر نفوذًا لبعض أفكار السَّلفيَّة دون بعض.

وغالبًا ما يشكِّل هذان النوعان من الوجود بذرةَ التمدد للسَّلفية بعد ذلك إن أسعفتها العوامل الأخرى التي لا بد منها لأجل التمدد.

في حالة السَّلفيَّة المعاصرة كانت تحققات النوع الأول من الوجود متمثلة في علماء الدولة السعودية الثانية مثل عبد اللطيف بن عبد الرحمن آل الشيخ، وبعض الرجال في أقطار العالـم الإسلامي، مثل: محمد عبد الحليم الرمالي في مصر، ومحمود شكري الألوسي في العراق، وتلميذه المنتقل للخليج العربي محمد عبد العزيز المانع، وطاهر الجزائري، وجمال الدين القاسمي في الشام، وعبد الله بن إدريس السنوسي في المغرب، والدهلوي وصديق حسن خان وأهل الحديث في الهند.

أما تحققات النوع الثاني من الوجود فكانت في السَّلفيَّة الإصلاحية التي تبنَّت بعضَ أفكار الوهابية فيما يتعلق بمحاربة البدع والخرافات، وكان رأس هذا

التيار محمد عبده الذي أدَّى موقفه هذا بعد ذلك لسهولة التقاء محمد رشيد رضا تلميذه بعلماء الدعوة النجدية بالدولة السعودية الثالثة»[85].

ولا إشكال أن يقال إن لدى الرجلين مكونات سلفية، وأن تكون تطرقت إليهم من النظر في التراث التيمي، واليمني والهندي لتيارات أهل الحديث، كما ذكرنا، ولكن الذي انتقدناه هو المبالغة في ادعاء أثر الوهابية على تلك السلفية الإصلاحية. حيث قلنا هناك: «**والبعض يبالغ في أثر الدعوة الوهابية على السَّلفيَّة الإصلاحية، والحقيقة**: إنَّنا نميل إلى ضعف أثر الدعوة الوهابيَّة على السَّلفيَّة الإصلاحيَّة في مصر، وإلى أنَّ هذا الأثر يكاد ينحصر في رشيد رضا، والواقع إنَّ موطن الشبهة في إثبات أثر الدعوة الوهابيَّة على الإصلاحيَّة المصريَّة يرجع لسببين:

الأول: ما شنَّه الأفغانيُّ ومحمد عبده من حملات على التصوف الطرقي، وعبادة الأضرحة، بصورة تقاطعت تقاطعًا ظاهرًا مع ما دعا له الشيخ محمد بن عبد الوهاب.

الثاني: الأثر الواضح البيِّن والعلاقات المتبادلة بين محمد رشيد رضا والدولة السعوديَّة والدعوة الوهابيَّة؛ ممَّا حمل بعضَ الباحثين على سحب هذه العلاقة على سلف رشيد رضا وشيخه محمد عبده.

والحقيقة: إنَّه لا يُمكننا أبدًا أن نتفق مع صلاحيَّة السبب الأول؛ إذ إنَّ دعوة محمد عبده لنبذ التصوف الطرقي، وممارسات الناس عند الأضرحة والقبور = هي جزءٌ من منظومة فكره العقلاني الساعي لاستخراج المكونات العقلانيَّة في الإسلام، ونبذ ما يتعارض معها من الخرافات بالصورة التي وصلت حتى إلى إنكار بعض الغيبيَّات التي يقر الفقهاء بثبوتها؛ وبالتالي فمعالم العقلنة كمنطلق لإنكار التصوف عند محمد عبده ظاهرة جدًّا، ومعالم المفارقة بين دعوته والدعوة الوهابيَّة والتي تتجلَّى في عدم تأسيسه لتوحيد العبادة في رسالة

---

(85) ما بعد السلفية، (192- 193).

التوحيد، وتتجلى في غياب خطاب التكفير عنده، بل تأصيلُه للمبالغة الشديدة في البُعد عن التكفير[86]، وتتجلَّى في طردِه الإنكارَ حتَّى وصل لبعض الغيبيِّات التي يثبتها الوهَّابيَّة وغيرُهم = كلُّ ذلك يدلُّ دلالةً واضحةً على أنَّ دعوته لنبذ التصوف لـم تكن بتأثير مباشر من الدعوة الوهَّابيَّة، وإن كان التأثر الجزئي البسيط ليس ممتنعًا، ولعلَّه يدلُّ على هذا التأثر الجزئي مع نفي الكلي في الوقت نفسه قولُ محمد عبده الذي يرى كثيرون أنَّه قصد به الوهابيَّة: ((فئةٌ زعمت أنَّها نفضت غبارَ التقليد، وأزالت الحجبَ التي كانت تحولُ بينها وبين النظر في آيات القرآن ومتون الأحاديث؛ لتفهم أحكامَ الله منها، ولكن هذه الفئة أضيق عطنًا وأحرج صدرًا من المقلدين، وإن أنكرَتْ كثيرًا من البدع ونحَّتْ عن الدين كثيرًا ممَّا أضيف إليه وليس منه؛ فإنَّها ترى وجوبَ الأخذ بما يفهم من لفظ الوارد والتقيّد به، بدون الْتِفاتٍ إلى ما تقضيه للأصول التي قام عليها الدين... فلم يكونوا للعلم أولياء ولا للمدنيَّة السليمة أحباء))[87].

أمَّا بالنسبة للسبب الثاني = فلا شكَّ في أنَّ رشيد رضا بينه وبين الدعوة الوهابيَّة والدولة السعوديَّة علائق وصِلات - كما سنعرض له بعد قليل -، لكنَّ هذا لا يُمكن أن يصلح بحالٍ كحجة على سحب هذه العلائق والصلات على السَّلفيَّة الإصلاحيَّة بأثرها، ولا حتى على محمد عبده.

والحقيقة: إنَّ مجرد الاتفاق مع الدعوة الوهَّابيَّة في قضية الخرافة، ومحاربة شرك الأضرحة، لا يعني أبدًا أنَّها أساس إصلاحي من حيث الرؤيةُ لهذا الذي اتفق معها، ونحن نجد كُتَّابًا أبعد ما يكونون عن الوهَّابيَّة في رؤيتها، ثم هم يُثنون عليها جدًّا في هذا الجانب»[88].

---

(86) محمد عبده، ((الإسلام دين العلم والمدنية))، الهيئة العامة للكتاب، (68). ملحوظة: هذه هي مناظرة محمد عبده مع هانوتو والمنشورة أصالة باسم، ((الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية))، في المجلد الخامس من المنار.

(87) المصدر السابق، (94).

(88) ما بعد السلفية، (193- 194).

فهذا في سياق الجواب على سؤال المستوى الثاني، المتعلق: بهل كانت هناك سلفية حداثية فعلًا؟ والجواب نعم بصورة جزئية، وليس بصورة كاملة، على صعيد بعض المكونات على الأقل.

فقد كان هناك خطاب ديني يجمع بين مكونات سلفية وأخرى حداثية. يقول رشيد رضا في كلام واضح يبين هذين المستويين من المكونات: «لا سلامة للمسلمين في دينهم ودنياهم إلا بالرجوع في **الدين المحض** إلى ما كان عليه **السلف،وفي أمور الدنيا إلى ما أثبته العلم والتجارب في هذا العصر**، وأن ينبذوا جميع الأسباب والكتب التي كانت مثار الخلاف والتفرق، وراء ظهورهم، **ولا يجعلوا قول عالم من علمائهم ولا فهمه سببًا للتعدي والتفرق بينهم**، بل يعدوا كل ما ليس قطعيا من كتاب ربهم وسنة رسولهم واجتماع سلفهم؛ من **الاجتهاد** الذي يعذر به من قام دليله عنده، ومن وثق به، ولا يكون حجة على غيره»[89]. والدين المحض هو الكلام والفقه والتفسير وغيره فهذا هو اللب السلفي الجوهري والغرض الإصلاحي.

ولأن ذلك الخطاب اشتمل على مضامين حداثية كما ذكرنا: فلذلك سماه ماسينيون **سلفية حداثية**، فهذه نظرة مضمونية من ماسينيون في فحوى دعوة الرجلين ومن تبعهما، يوافَق أو يخالَف فيها. ومع ذلك فأنا أوافق المؤلف تمامًا: أنه لم يكن كل الإصلاحيين سلفيين، ولم يكن كل السلفيين إصلاحيين، وليست هناك علاقة ضرورية بين الإصلاحية والسلفية. ولذلك حاول المؤلف بعد ذلك أن يجيب على سؤال: (لماذا تبنّى كثير من المصلحين العقيدة السلفية؟)، وذلك يرجع لعوامل موضوعية في العقيدة السلفية، أشرت إليها فيما يتعلق بجانب نفي التقليد، ووضوح العقيدة، والبعد عن الخرافة والبدعة والغموض الكلامي والفلسفي. وقد أشار المؤلف إليها أيضًا. ولذلك فقد أحسن المؤلف حين أقر أن «الإصلاحِيِّين المعتدلين انْخَرَطُوا بشَكْلٍ حَاسِمٍ مع أَفْكَارِ التَّنْوِيرِ، على نَحْوٍ مُبَاشِرٍ أو غَيْرِ مُبَاشِرٍ، وبذلك تَمَيَّزُوا عن الإِصْلَاحِيِّين الإسلاميين ما

(89) تفسير المنار، (9|116- 117).

قَبْلَ العَصْرِ الحديث. على سبيل المثال، يَنْبَغِي أنْ يُفهَم نِضَالهُم ضِدَّ التقليد الأعمى ودعوتُهم إلى الاجتهاد المستقَلّ في المسائِلِ الفِقْهِيَّةِ، جُزئيًّا؛ على أنّه مُحَاوَلَةٌ لإِبْطَالِ السُّلْطَةِ التي بُنِي على أسَاسِها التقليدُ السنيُّ المتأخر»، وهذا كلام صحيح. ولكن يبقى لنا فيه نظر: وهو أن تلك الدعوة ليست بالضرورة صدًى مجردًا للحداثة، يمكننا ألا ننكر أنها كانت استجابة للحداثة ولكن بالعودة إلى ما يوافقها في التراث. ولذلك خلعوا على المخالفات السلفية صفة الرجعية: كوصفها بالوثنية والفضيحة. هي محاولة لحدثنة ابن تيمية، أو سلفنة الحداثة، وهذا موجود عند الألوسي ورشيد رضا وقبلهما الأفغاني وعبده. وليست مجرد صدى للحداثة أو تلفيق. وبناء على ذلك نتفهم لماذا خاض كثير من المصلحين معركةَ الجمود والتقليد والخرافة ودعا إلى الاجتهاد والتجديد ونوع من السلفية العقدية.

ومع ذلك فإنني أقرر أن كثيرًا ممن تسموا بالسلفية الحداثية لم يكونوا سلفيين أصلًا على مستوى الاعتقاد، وبعضهم لم يكونوا سلفيين بصورة تامة على الأقل. فمن حيث العموم: مجرد تبني المضامين الإصلاحية ضد التقليد والابتداع كسببين للركود؛ لا يسوّل تسمية المصلحين بالسلفيين مطلقًا ما لم ينطلقوا من المقدمات المنهجية للسلفية، ولكنه قد يتيح ذلك بصورة نِسبية (السلفية الإصلاحية كما نسميها) مادامت تعتمد مكونات معتبرة من السلفية، فيكون لها من السلفية نصيب في التسمية، كما لها نصيب في المضمون، تمامًا كما الحال في التسمية بالإيمان مثلًا.

= وفي هذا السياق نفهم ما يتعلق بما يسمى بالسلفية الحداثية في المغرب خصوصًا، التي ذكرها المؤلف، الذي يرى أنه مفهوم السلفية بصيغته الحداثية قد انتقل عبر ماسينيون أيضًا بحسب الدلائل التي قدمها، إلى الإصلاحيين المغاربة[90]، وعلى رأسهم علّال الفاسي، الذين تبنّوا أفكار الأفغاني وعبده

---

(90) وذلك فضلًا عن رواد السلفية الإصلاحية المغاربة الأول كالدكالي والعلوي، الذين كانوا سلفيين بالمعنى الفني أيضًا إصلاحيتهم.

حول التقدم ومكافحة الجمود والانحطاط، ونادوا بالتجديد والاجتهاد ونبذ البدع والخرافات والتقليد. بالإضافة لتبنيها مكونات حداثية غربية في السياسة والاجتماع. ثم تسمّوا باسم السلفية الحداثية بصورة صريحة، لا بإطلاق غيرهم عليهم. فيقال فيهم جميع ما يقال فيما ذكرناه عن مكونات ما يسمى بالسلفية الحداثية، أو الإصلاحية. فهذا هو وجه الربط بين كونها سلفية، وبين كونها حداثية.

ولكن الذي نخالف فيه مؤلفنا بوضوح، أن: تسميتهم أنفسهم بالسلفية الحداثية كان عن وعيٍ منهم أيضًا، وليس اقتباسًا من ماسينيون! بحيث ارتد إليهم مفهوم السلفية الحداثية من ماسينيون فتبنوه. لا حاجة لهذا الافتراض على الإطلاق، لا من الناحية التاريخية ولا من الناحية الواقعية، بل القرائن الأكيدة تدل على خلافه. لقد كان لهؤلاء السلفيين الحداثيين تصور واع للسلفية وللحداثة كليهما، وهم - على رأسهما الفاسي - قد دمجوا بينهما عامدين متعمدين، لتكوين دعوة إصلاحية معينة، وهذه نظرة وطريقة ودعوة، مهما اختلفنا مع صحتها المضمونية أو المعيارية= حُرَّة، ومبنية على اختيار وتشكيل قصدي. فالفاسي كان يرى جوهر السلفية في الحداثة، فالسلفية بالنسبة له - كما نقل مؤلفنا نفسه - هي في التفكير كما فكر السلف في واقعهم، وليس في تقليد السلف في آحاد آرائهم. الفاسي، كما ذكر المؤلف؛ الذي يعتبر ابن تيمية وابن سينا وابن رشد - على سبيل المثال - جميعهم سلفيين! لا يمكن أن نقبل أنه - وهو الشخصية العلمية وابن القرويين - لا يقدر على التمييز العلمي والمعرفي بين اتجاهات الأشخاص الثلاثة العقدية والمنهجية، كي نقول إنه استورد مفهومه للسلفية الحداثية من ماسينيون! فهذا الذي عبّر عنه الفاسي هو جوهر السلفية الحداثية، كما صاغوا لقبها، الذي تولّد في المغرب، بالتبنّي الحر لآراء الأفغاني وعبده.

فمؤلفنا الذي يرى أنه بعدما كانت السلفية معروفة بالمعنى الفني عند الرعيل الأول من المصلحين السلفيين في المغرب - الدكالي والعلوي -؛ فقد

خطا الإصلاحيون المغاربيون بعد ذلك خطوة أخرى بالمساواة بين مصطلح السلفي والسلفية و(الحركة الحداثية للأفغاني)، وأن بعض الاستعمال للفظ **سلفي** من المصلحين المغاربة في تلك الفترة كان بطريقة مهملة ومضطربة، وصولًا إلى تقديمه بعض الدلائل أن كبار السلفيين الحداثيين المغاربة، وعلالًا الفاسي بالتحديد؛ قد اطلعوا بطريقة أو بأخرى على تعريف ماسينيون للسلفية الذي دمجها بحركة الأفغاني وعبده، ومن ثم فقد تبنوا ذلك الاصطلاح من خلال المستشرقين وليس العكس = كل ذلك لا يمكن قبوله بهذه البساطة والتصادفية. لا شك أن علالًا الفاسي وغيره من زملائه في الاتجاه لقد اطلعوا على جوهر الحركة التيمية المتسمة بعدم التقليد والتحرر النصوصي المتزن البعيد عن شطح المتكلمين والمتفلسفة والمتصوفة، وهذا جوهر الذي احتاجه الحداثيون من السلفية - التيمية-. ويكفي في التدليل على ذلك أن الفاسي - وبحسب المؤلف نفسه - كان مريدا لمحمد بن العربي العلوي، فمن الطبيعي أنه كان عارفًا بالمشروع التيمي، ويصعب جدا أن نؤمن - كالمؤلف - أنه اشتق مفهوم السلفية الحداثية فقط عندما قرأ لماسينيون ودوائره. نعم هؤلاء شحنوا مفهوم السلفية بالمضامين التنويرية التي نقول عليها الآن، لكن هذه العقول كانت واعية تمامًا حول ماذا يتكلمون، وإعطاؤهم للسلفية معنى فضفاضًا ليس مقتصرا على اللاهوت الحنبلي بل يتجاوزه ويقبل الأشعرية، هو عملية عمدية وعملية صياغة جديدة، وليست تبنيًا لشيء غير مفهوم اتباعًا للمستشرقين، فالمعيار عندهم هو التعاطي الواقعي والتجديد في الإسلام - من هذه الجهة يستوي ابن تيمية وابن رشد في السلفية عند علال -. فنحن في الواقع نحل للمؤلف إشكالية تكون مفهوم السلفية المعاصرة، ومفهوم السلفية الحداثية، وكيف جمعت الأخيرة هذه الأشتات، فالسلفية الحداثية ببساطة، - كعلال الفاسي فضلا عن غيره كالبهي- حاولت اختطاف السلفية بالتخلص من مكونها العقدي الصلب والنفوذ إلى جوهرها الإصلاحي، ومن ثم جعلوا كل هؤلاء المصلحين، ومن ضمنهم الأفغاني وعبده؛ سلفيين.

كانت هناك نظرية مكوَّنة إذن، لم تنتظر أن تنشئ نفسها من تعريف مقتضب لماسينيون. وبشبه العامية: لم يفصّل علال لفاسي وأصحابه السلفيون الحداثيون سُترةً من زِرّ. ولذلك خلص المؤلف في الخاتمة بعد ذلك كله - وبإنصاف وتواضع يحمد عليهما - إلى أنه رغم ما ذكره من التباسٍ حمّل ماسينيون تبعتَه حول مفهوم السلفية الحداثية: «ليس لدينا إجابَةٌ سهْلَةٌ على مسْأَلَةِ ما إذا كانت السلفيةُ الحداثيةُ مفهومًا إسلاميًّا أصيلًا. فإنَّ هذا المفهومَ قد نَشَأَ، بالمعْنَى الدقيق للكلِمة؛ وسطَ دوَائِرِ المستشرقين في فرنسا، لكنَّ الغربيِّين وغيرَ الغربِيِّين، والمسلمين وغير المسلمين؛ شارَكُوا جميعًا في بِنَائِهِ وتَسْلِيعِه. وعلى الرغم من كَوْنِهِ مَفْهومًا معيبًا؛ فقد أصبح هذا المفهومُ أصيلًا عندما تبنَّاه الفاسي وغيرُه من النَّاشِطِين المغاربة»، وفي خاتمة الكتاب: يعترف المؤلف أنه حتى وإن كانت السلفية الحداثية كمفهوم وتسمية هي نتيجة خطأ من ماسينيون، لكن لا يجوز إهمالها وجعلها مجرد وهم استشراقي حسب تعبيره، لأنها تحققت بالفعل وتبناها الإسلاميون الحداثون في المغرب مثل علال الفاسي. وهذا يكفي بالنسبة لنا في وجودها، ويبقى تصحيح تأثيلها على الأقل بالنسبة لعلال الفاسي، وأنه لم يكن راجعًا لماسينيون على الصورة التي صوّرها مؤلفنا.

هذه خلاصة آرائنا فيما نخالف فيه المؤلف حول الأطروحة الأساسية التفسيرية والتأريخية للسلفية المعاصرة، وهما قضيتا: طبيعة السلفية قبل المعاصرة، وطبيعة السلفية الحداثية.

(12)

نسوق في خاتمة أبحاث هذا التقديم: بعض النقاط الفرعية التي نرى أن التعليق فيها على المؤلف أمر مطلوب.

= فمن ذلك أننا نلاحظ تركيز المؤلف على العامل السياسي: المتعلق بالاستعمار ثم التحرر الوطني بالإضافة للدولة السعودية؛ كعامل أساس محوري كلي في بناء النموذج التفسيري لصناعة السلفية المعاصرة، وتطورها، وحتى

نقدها. وأنا أوافق أن العامل السياسي عامل فعّال - جدًّا - في تطور السلفية المعاصرة، بل كل التحققات السلفية، بصورة أو بأخرى وبمراتب متفاوتة تاريخيًّا، وكذلك أنه عامل كبير ومؤثر في تحويل السلفية الإصلاحية إلى نقاوية. ولكنني أعتقد أن هناك عوامل أخرى كثيرة أدت إلى هذا التشكّل والتطوّر والتحول، قد استفضنا بذكرها في كتاب (ما بعد السلفية) في الكلام عن عوامل ازدهار السلفية المعاصرة. فلا يحسن الاقتصار على العامل السياسي في القراءة التحليلية التفسيرية أو حتى المبالغة فيه، فهناك عوامل أخرى اجتماعية وفنية ترجع لطبيعة الفكر الإسلامي والبيئة الفكرية الإسلامية عمومًا والسلفية خصوصًا، ربما غابت عن المؤلف لأنها تحتاج قدرًا واسعًا جدّا من الإحاطة التاريخية والتراثية، والأهم أنها تحتاج قدرًا معقولًا من المعايشة للفكر الإسلامي والسلفي. وباعتقادي أن تعظيم لمؤلف لذلك العامل جعل بعض تحليلاته متحيزة، كما نرى في كلامه حول موقف الهلالي من ابن باز حول مسألة دوران الأرض، فقد حمّل التطورات السياسية ووضع الهلالي في السعودية أكثر مما ينبغي - وإن كنّا لا ننكر تأثير ذلك على الهلالي بلا شك -، وبخاصة مع عدم توفر قرائن صحيحة تخص ذلك الموضوع بالذات. كما سأذكر الآن.

= كذلك أعتقد أن هناك شخصيات سلفية مهمة لم يتعرض لها المؤلف في قليل ولا كثير، وهي معاصرة للشخصيات التي تناولها بالذكر، وكان التعرض لها بالتحليل سيثري البحث جدًّا، ولربما كان قد غيّر من نتائجه. وأهم هذه الشخصيات: المحدث العلامة اليمني السلفي الشهير عبد الرحمن بن يحيى المعلمي (1966م- 1386هـ)، بما جمعه من سلفية الاعتقاد، وموقف مميز من التمذهب، فهو صاحب موقف وسطي مثير للتأمل لأنه شافعي غير رافض للتقليد ومع ذلك فله كلام حساس حول المذهبية والتقليد والاجتهاد، بالإضافة إلى تجربته في الدولة السعودية، بالإضافة لكونه قد خاض سجالًا تاريخيًّا مثّل فيه الجانب السلفي، أمام الاتجاه التقليدي عقديًّا وفقهيًّا ممثلًا في العلامة الكوثري (1952م- 1371هـ)، تضمن إشارات كثيرة مهمة عقديًّا وتاريخيًّا وفقهيًّا. كذلك

كنت أرى من الضروري التركيز مع الألباني ورصد ملامحه الفكرية؛ فإن الألباني هو أهم رمز سلفي معاصر من الناحية العلمية والمنهجية، فهو المنتج للجهاز السلفي المعاصر المفاهيمي بالكامل تقريبًا. ولربما يكون سبب عدم الاهتمام الكثير بالألباني من قبل المؤلف أنه داخل في فترة تاريخية متأخرة في الثلث الأخير من القرن العشرين، فهو بعيد عن غرض الدراسة الأساس حول تكون السلفية في أوائل ومنتصف القرن العشرين. ولكن المعلميَّ كان داخلًا في تلك الفترة بلا شك، وهو أولى من بعض الشخصيات التي رصدها المؤلف كعبد الرزاق حمزة ولا يقل أهمية عن رصد صراعات الفقي والخجندي أو حتى شاكر. فلا أعرف عذره في ذلك.

= كذلك مما استرعي انتباهي فيما يتعلق بفصل انتصار السلفية النقاوية المعاصرة وتحولّها إلى أيديولوجيا: مبالغة المؤلف في دور الدكتور مصطفى حلمي في ذلك الموضوع. ولا أغمط الدكتور مصطفى حقه، فإن له جهدًا معروفًا في ذلك المجال، ولكن فعاليته الأساسية كانت في استدخال السلفية وابن تيمية في الأروقة الفلسفية الجامعية، ولا يمكن الزعم أن حلميًّا كان معروفًا إلى درجة التأثير في الوعي السلفي حقًّا، بل عامة السلفيين لا يعرفون حلميًّا ولم يقرأوا كتبه، بل هذا مختص ببعض طلبة العلم المتخصصين، ولربما عُرف الدكتور مصطفى في الفترة الأخيرة بصورة أكبر بفضل مساعدة الإنترنت وسيولة المعرفة، ولكن لا يمكن القول إن جهود حلمي في السبعينيات كانت مؤثرة إلى هذا الحد، حتى وإن نال جائزة الملك فيصل، فإنه نالها بالاشتراك مع أساتذة جامعيين مماثلين قدموا جهودًا (أكاديمية) خدمت الإسلام والسلفية. وهذا الدور في الحقيقة: دور انتصار السلفية النقاوية وتحويلها إلى منهج شمولي أيديولوجي له أذرعه الفقهية والسياسية وحتى النظرية الاجتماعية: هو دور الشيخ الألباني، بلا ريب. ولعل الله ييسر لي أن أتم كتابتي عنه في كتاب مستقل. نعم يبقى لحلمي جهوده في تبيئة السلفية في الحقل الفلسفي الابستمولوجي المتخصص، ولكن هذا لا يمكن ادعاء أنه حقق تأثيرًا واعيًا على الكتلة السلفية، ولا أنه نزل إليهم في صور شعارية أو علمية أو سلوكية.

= كذلك تعرض المؤلف في خاتمة كتابه لصور من نماذج جديدة سلفية، تجاوزت النقاوية، كسلفيو كوستا وحركات سلفية قومية في الصين وغيرها. وأرى أن رصد تلك الحركات لم يكن على هذا المستوى من الأهمية في كتاب مفهومي؛ لأن هذه الحركات ليست مجاوزة للسلفية مفهوميًّا، لأنها لم تقدم طرحًا نظريًّا أو مفهوميًّا للسلفية أصلًا، ولا تملك أية أدبيات، وإنما مارست نوعًا من التباين عن السلوك السلفي، ولا يمكن الحكم عليها منهجيًّا بالاقتصار على ذلك السلوك فحسب. كذلك كان ينبغي أن يرصد الكتاب تجربة (ما بعد السلفية) باعتبارها أهم تجربة نقد ذاتي للسلفية من جهة، ومن جهة أخرى - وهي الأهم - أن الكتاب المذكور قدّم في فصله الأخير المعنون بعنوان الكتاب نفسه (ما بعد السلفية): قدَّم جوهرًا فكريًّا حساسًا عن مَدَيات التطور السلفي الممكنة في المستقبل وعلاقتها بالتأثيل السلفي الجوهري، سواء التيمي أو الأهل حديثي. ولكن من الواضح أن المؤلف لم يطلع على هذا الكتاب الذي صدر في زمن مساوق لصدور كتابه، وفي ظنّي - وليس تزكية للكتاب يعلم الله - أنه لو اطلع عليه لكان قد غيّر في أطروحته ولا بد، فهذا الكتاب المرحلي يمثل، مهما اختلفت مع أطروحته أو تحليله أو نتائجه: علبة المعارف السلفية، ودولاب المطبخ السلفي، وتكوينات العقل السلفي في جميع تحققاته التاريخية، وأغلب نسخه المعاصرة.

= وبعد سرد تلك الملاحظات المتعلقة بالأمور العامة، أختم ببعض الملاحظات اليسيرة المتعلقة بطريقة تأريخ المؤلف للشيخ الهلالي، نموذج دراسة الحالة - الممتاز - الذي زاوج المؤلف بينه وبين بحثه النظري الفكري. ففي رأيي كان هناك بعض التعسفات -التنمر؟- من المؤلف تجاه الهلالي، فهو أحيانًا يشكك في صدقية رواياته وأنه يشوبها المبالغة أو حتى الافتعال، إذ يقول مثلًا -في الفصل الرابع-: «ومن المحتمل أن يكون الهلالي قد وَضَعَ قصة مناقشته للرسالة، لتوليد ردِّ فِعْلٍ عاطفيٍّ من قُرَّائه العرب والمسلمين، تمامًا كما بالغ سابقًا في تفسير دعاوى سخاو على صفحات «الفتح»»، والحقيقة أن مجرد الاحتمال ليس كافيًا في البحث التاريخي الذي يقوم على الوقائع. وإذا كان

مصدر المعلومة الوحيد هو المذكرات الشخصية فإن الأصل هو قبولها مادام صاحبها محلًا للقبول، ما لم تعارضها معلومات أخرى يجري الباحث من خلالها نقدًا موضوعيًا يقوم على المنهج المقارن، أو من خلال منهج النقد الداخلي القائم على بحث التماسك وعدم التناقض. ومن ثَمَّ فلا مبرر موضوعيًا للتشكيك في قصة حكاها الشيخ الهلالي بمجرد الاحتمال. وعلى العكس من ذلك، فإن قصة تحول الشيخ الهلالي إلى السلفية، التي قال إنه رأى فيها ملكًا أو نحو ذلك، والتي قد توصف بالخرافية - ونحن لا نمنعها على وجه الاستحالة بطبيعة الحال فهي ممكنة الوقوع -؛ لعل فيه ما يمكن أن يبرر حكمًا كذلك عليها؛ لأنها مع غرابتها قد يدخلها التوهّم. لكن القصة المذكورة في مناقشته للدكتوراه لا نجد داعيًا للتشكيك فيها. ومما عزّز ذلك الشعور عندي أن المؤلف لما أورد قصص الهلالي الصراعية مع السكان المحليين ومنسوبي الدين الرسمي في المغرب، لم يكن لها مصدر سوى مذكراته الشخصية، ولأنها تؤيد منحاه التحليلي والتفسيري لنقاوية الهلالي، وجدته يقول: «وهنا، يَنْبَغِي الإشارَةُ إلى أنَّ معرفَتَنا بهذه الصراعات المحلية الصغيرة تَأْتِي حَصْرًا من مُذَكِّرَاتِ الهلالي. وعلى الرغم من أنَّنِي لم أَجِدْ أيَّ أدلَّةٍ وَثَائِقِيَّةٍ تَدْعَمُ قِصَصَه تلك، وعلى الرغم من أنَّه قد يكون بَالَغَ في أهمِّيتِها؛ فهذه القِصَصُ صادِقَةٌ على الأَرْجَح»، فقبل تلك الحكايات هنا رغم عدم الدلائل الخارجية.

ومن أمثلة التعسّف ضد الهلالي أيضًا: مسألة تأييده لابن باز في مسألة ثبات الأرض وحركة الشمس، وقد شاب تصورَ المؤلف فيها خطأ في تصوير كلام ابن باز أشرنا إليه في موضعه من الكتاب، ولكن لنا عليه ملاحظة أخرى هنا، فقد زعم المؤلف أن الهلالي وافق ابن باز مصانعَةً لأجل موقفه من السعودية وتموضعه فيها، وليس هذا في حد ذاته المشكل، وإن كان عاريًا عن دليل خاص هنا، ولكن استدلال المؤلف على ذلك كان بالبناء على تناقض الهلالي، وبنى ذلك التناقض بأن الهلالي كان يملك رأيًا قديمًا يوافق المعروف من العلم الحديث بدوران الأرض حول الشمس، واستدل على ذلك بأنه كتب حول كتاب لكريسي موريسون: الإنسان لا يقوم وحده (العلم يدعو للإيمان)،

واعتبره كتابًا قويًا في الرد على الشبهات، والكتاب تضمن أن الأرض تدور حول الشمس. ومن الواضح أن هذا ليس دليلًا كافيًا، ولا دالًا بالأساس، فإن مجرد الثناء على كتاب ما لا يستلزم الإقرار بكل ما فيه، حتى يمكن الاستدلال بهكذا حجة على هكذا فكرة.

ورغم ذلك: فهذا لا ينفي أن كثيرًا من نقود المؤلف لشخصية الهلالي وتصرفاته وبعض تناقضاته - وربما تطوراته -: كانت جيدة، وبعضها اتسم فيه مؤلفنا بالملاحظة الذكية، وأظن أن القارئ سيقف على ذلك بنفسه ويعرفه.

وفي الخاتمة: فإن الكتاب المترجم معنا: يعتبر دراسة مفيدة جدًا لمرحلة صناعة السلفية وتشكّلها في القرن العشرين، شرقًا وغربًا، وفي ظني أنه مرجع لا غنى عنه للباحثين في ذلك المجال، سواء أوافقوا نتائجه أم خالفوها: كليًا أم جزئيًا.

عمرو بسيوني

المقدمة

منذ سنَواتٍ قليلة؛ شاركني البروفيسور بنيامين برود Benjamin Braude من قِسْم التاريخ في كلية بوسطن؛ ذِكْرى حدثٍ جرى في جامعة هارڤارد في خريف عام 1965. فخِلال دورةٍ تعليميةٍ جامعية حَوْلَ تاريخ الشَّرْقِ الأَوْسط، مع عالِم التاريخ البارز ل. كارل براون L. Carl Brown؛ كان برود وزملاؤُه في الدراسة يُنَاقِشون كتابَ ألبيرت حوراني، الشهير الآن، (الفكر العربي في العصر الليبرالي) - ولعلَّه الكتابُ الأَكْثَرُ قِراءةً على نطاق واسِعٍ عن الإصلاحيين الإسلاميين باللُّغَات الأوروبية. وفي سياقِ مناقشتِهم؛ سَأَلَ براون الفصلَ حول الحركة السلفية، أو السلفية. أثَارَ السُّؤالُ نَظْرةً فارِغَةً على وُجُوه الطُّلَّاب. وفوجِئَ براون بأنَّهم، ورغم أنهم قرأوا كِتَابَ حوراني المهمَّ؛ لم يكونوا على عِلْمٍ بذلك المصطلَح. كيف يُمْكُن أن يكونوا قد أَغْفَلوه؟ عند هذه النقطة؛ سحَبَ المشاركون كُتُبَهم وانْغَمَسوا فيها. وكما تبيّن؛ لم يكن مصطلح السلفية مُدْرَجًا في الفِهْرس، وبدا أنَّه لم يُذكَر في الكتاب كلِّه. شَعُرَ الطلَّاب بالاطمئنان، لكنَّ براون كان مُتَحيِّرًا. لقد كان يعتقد أن (الفكر العربي في العصر الليبرالي) كما لو كان دِرَاسةً تَتَنَاوَلُ السلفية، وكان مُقْتَنِعًا للغاية بمَرْكَزِيَّة هذا المفهوم في كتاب حوراني، إلى حدٍّ لم يُلاحِظْ معه أنَّ الوَضْعَ لم يكن كذلك. ولم يخطُرْ له قطُّ أن يكونَ الكتابُ غيرَ مُتَوَافِقٍ مع توقُّعَاتِه المفاهيمية. ودون أن يُعِيقَه غِيَابُ المصطلح؛ شَرَعَ براون في تدَارُكِ ما أَغْفَله حوراني. وعند استِئْنَاف النِّقَاش؛ أوضح أنَّ السلفية كانت الاسمَ الذي استخدَمَهُ الإصلاحيُّون المسلمون في أواخِر القرن التاسع عشر وأوائلِ القرن العشرين؛ للإِشَارَةِ إلى حَرَكَةِ الحَدَاثَةِ الإِسْلَامِيَّةِ لديهم.

تلخّصُ هذه الحكايةُ العديدَ من المشكِلات التي يصارِعُها الكتابُ الحالي: كيف تؤثّرُ افتراضَاتُنا المسبَقة حول السلفية؛ على قراءتِنا لكلٍّ من المصادِرِ الأوّليَّةِ والثانوية، وما مَدَى عُمْقِ هذه الافتراضات، وكيف يمكِنُ، بسُهُولَةٍ، أن تحكُمَ، بل وحتّى أن تُشَوِّهَ؛ تفسيرَنا للتّاريخ. وعلى الرغم من سَذَاجَتِهم، أو لعله بسببِ تلك السَّذَاجَة؛ أَظْهَر طُلَّابُ براون مناعةً ضِدَّ ضَغْطِ الأَفْكارِ المسْبَقَة. فلأنهم لم يتشكَّلوا بالافتراضاتِ السائِدَةِ حَوْلَ السلفية؛ فلم يكن لديهم أيُّ سَبَبٍ لاسْتِعْمَال مَفْهومٍ لم يَجِدُوا له مَكَانًا في قراءتهم. وكان صمتُهم أَفْضَلَ إِجَابةٍ. ومع ذلك، ومِثْلُ عددٍ لا يُحصى من الطلّابِ الآخرين في جميعِ أنْحَاءِ العالم؛ جَرَى تدريسُهم أن يَفْرِضُوا هذا المفهومَ على تَارِيخِ الفِكْرِ الإِسْلاميِّ، دُونَ مُسَاءَلَةٍ حقيقيَّةٍ لأَصْلِه ولا أَصَالَتِه.

وما زالت هذه المشكلة قائمة حتى اليوم، ويزيدها تعقيدًا حقيقةُ أنّ هناك نسخةً أُخْرَى غير حدَاثية من السلفية، يُفترَضُ أيضًا أنَّها صحيحةٌ، وهي أيضًا تُنْسَبُ إلى العَوْدَةِ إلى المصَادِرِ المبَكِّرة. ومن هُنا، تُصْبِحُ الصُّعوباتُ أسوأَ بكثيرٍ، مع استخدام مصطلح السلفية في مناقشاتٍ حوْلَ فتَرَاتٍ تاريخيَّةٍ مختلفة ومواقِعَ مختلفةٍ. فليس من المستَغْرَبِ، إذن؛ أن يكون تعريفُ السلفية: على أنها صِيغَةٌ معيَّنَةٌ من الإسلام؛ مَشْروعًا مُثيرًا للجَدَل. ومما يزيد الطين بِلَّةً، أنَّ النقاشاتِ لا تقتَصِرُ على عُلَماء الدين، الذين يحاولون تَأْسِيسَ مُفرداتٍ تحليليّةٍ مُتَماسِكَةٍ ومتَّسِقَةٍ. بل إنَّها تَشْمَلُ أيضًا عُلماءَ الدين المسلمين (العلماء) والنَّاشِطين، الذين يختَلِفون فيما بينهم، والذين يمثّلُ مَفهومُ السلفية نفسُه بالنسبة إليهم إمَّا بدعةً مدمِّرةً أو مفهومًا شِبْهَ مُقَدَّسٍ[1]. كل ذلك يؤدي إلى جِدَالٍ مُعقَّدٍ. كيف يمكِنُ للمرْءِ أن يَبْدَأَ حتَّى في التفكير حول السلفية، نَاهِيكَ عن تَقْدِيمِها لغير المُلِمِّين بها؟

قد يظنُّ المرْءُ أنَّ الخطوةَ الأُولَى نحو الوضوح هي أن نسألَ: ''ما السلفية؟'' - كما هو عنوانُ أحدِ الكُتُبِ المحرَّرَةِ حوْلَ الموضوع[2]. لكن، وبكلِّ صرَاحةٍ، هذا السؤالُ هو السؤالُ الخطَأُ، إذا كنَّا نُرِيدُ أن نَصِلَ إلى جذُورِ

المشكلة. وبالنَّظَرِ إلى الحالَةِ المعْرِفيَّةِ الرَّاهِنَة، فحتَّى أكثرُ التعريفاتِ حذَرًا للسلفية لا يمكنها أن تَحُلَّ الارتباكَ العميقَ الذي يُحيطُ بمعنى هذا المفهوم وأصُولِه التاريخية. ولا يمكِنُ لهذه التعريفات إلَّا أنْ تعتَرِفَ بهذا الخَلْطِ أو أنْ تُنْكِرَه، بدرجاتٍ مُتَفاوِتَةٍ. وقد تُوحِي هذه التعريفاتُ بأنَّ السلفية لم تكن قَطُّ مُتَجانِسَةً، أو أنها شِعَارٌ لمجموعَةٍ من المعاني المخْتَلِفَة، ولكنَّها، بإيحائها ذلك؛ تُؤَدِّي إلى إدامة الافتراضاتِ المسْبَقَة والالْتِبَاسِ الذي اتَّسَمَ به المفهومُ مُنْذُ نحْوِ مئةِ سنَةٍ. وهذه الافتراضاتُ المسبقةُ بالتحديد هي ما نحتاجُ إلى تحدِّيه، وهذا الالْتِبَاسُ هو ما نحتاج إلى تَفْكِيكِه وحلِّه.

من وجهَةِ نَظَرِ المؤرِّخ؛ فإنَّ هذا الاضطرابَ الهائِلَ من المعاني ووجْهَاتِ النَّظَرِ المتضَارِبَةِ؛ يُثِيرُ اهتمامًا خاصًّا. والسببُ في ذلك بَسِيطٌ: فإنَّ جميعَ الحُجَجِ تقريبًا حول معنى السلفية؛ مُتَجذِّرَةٌ في مَزَاعِمَ تاريخية، وهذه الحُجَجُ بَدَوْرِهَا تَمِيلُ إلى تحْدِيدِ فهْمِنَا للتَّاريخِ الفِكْرِي الإسلامي وهَيْكَلَتِه. في الواقِعِ؛ إنَّ السلفية -كيفما كان تعريفُها- هي في الغَالِبُ أكثرُ من مجرَّدِ مُصطَلَحٍ وَصْفِيّ. فهذا المصطلحُ بمثابة المنشُورِ الذي يَسْمَحُ للعُلَمَاءِ بتَنْظِيم فَوْضَى التَّاريخ - أي، إقامة اتِّصَالاتٍ أو انقِطَاعَاتٍ بين الشَّخصيَّاتِ التاريخية، وتقديم مخَطَّطاتٍ للتَّحْقِيب، وبشَكْلٍ أساسٍ: حِكَايَة قِصَّةِ الفِكْرِ الإسلامي. باختصارٍ، إنَّ السلفيةَ تَجْعَلُ الماضي مَقْرُوءًا، وهذا التفاعُلُ الدَّقيقُ والمُشكِل بين البِنَى المفاهيمية والسَّرْدِيات التاريخية هو ما يَسْعَى هذا الكتابُ إلى معالجَتِه.

وبالتالي، وفي صَمِيمِ مُقَارَبَتي؛ يكمُنُ الانعكاسُ المنهجيّ. فبدلًا من قَبولِ السلفية كمعطًى تاريخيٍّ واستخدام المصطلح كَجِهازٍ إرْشَاديٍّ لفَهْمِ الماضي؛ سأقوم بعَكْسِ ذلك. سأفْحَصُ العمليَّةَ التاريخيةَ، التي جاء من خِلَالها تَشْكيلُ مختلَفِ المفكّرين لمفهوم السلفية والدِّفاعِ عنه، بالطُّرُقِ التي نعتَبِرُها الآن أمرًا مفروغًا منه. إنَّ هَدَفي هو اختراقُ طبَقَاتِ الاصطلاحات المدرَسِيَّة، من أجل تمهيدِ الطريقِ لإعادة تَقْيِيم تاريخِ الفِكْرِ الإسلامي الحديث. ومع إدْرَاكِي أنَّ هناك أكثرَ من فَهْمٍ واحدٍ مُتَّسِقٍ للسلفية؛ فإنَّ تركيزي على عمليَّةِ صِيَاغَةِ المفاهيم

يكشِفُ عن وُجُودِ أخطاءٍ تراكُمِيَّةٍ وأحْكَام متسَرِّعَةٍ في الأدبياتِ الدِّراسيَّةِ. ومن خلالِ تَحْرِيرِ النِّقَاشِ حوْلَ السلفية من الأفْكَارِ السائِدَة والافتراضاتِ الهشَّة، وعن طريق تَتَبُّع كيفيَّةِ تطوُّرِ المفهوم، وفي ظلِّ أيةِ ظُرُوفٍ وقَعَتْ تقبُّلَاتٌ معيَّنَةٌ له - فإنني أعتزِمُ في نهاية المطافِ أنْ أُعِيدَ النَّظَرَ في تاريخ الإصلاح الإسلامي في القرن العشرين.

تنقَسِمُ حُجَّتِي الإجماليةُ إلى جُزئين. وباختصارٍ، فإنَّ الجُزْءَ الأوَّلَ، وهو الجُزْءُ ''التفكيكي'' من حُجَّتِي؛ هو أنَّ السرديَّاتِ القائمةَ للسلفية التي يستخْدِمُها كلٌّ من المؤرِّخين للسلفية والمؤلِّفين السلفيين - هي، بدرجاتٍ متفاوِتَةٍ؛ أُسْطُوريَّةٌ. وإنَّ قَبولَ هذه السرديات كأدواتٍ لفَهْمِ تطوُّرِ الفِكْرِ الإسلاميِّ أنْتَجَ وجهاتِ نظرٍ مشوَّهةً وغيرَ صحيحةٍ للتَّارِيخِ الفِكْرِي. فكان الوضعُ كما لو كانَ هؤلاءِ العُلماءُ قد اقْتِيدُوا ورَسَمُوا خرائطَ الماضي بأدواتٍ لا يمكنُ الثِّقَةُ فيها، دون أن يعلَمُوا ذلك. ولذلك سأقدِّمُ أولًا قضيةَ التَّسْوِيغِ لإعَادَةِ النَّظرِ في هذه الروايات الأُسْطوريّة. ومع ذلك، ولأنَّ حُجَّتي الكاملةَ لن تُفهَمَ دون خلفِيَّةٍ من المعلوماتِ الأساسيةِ حول طَبيعةِ المشكِلَةِ ونِطَاقها؛ فسوف أُؤَجِّلُ ذِكْرَ الجزْءَ الثاني من حُجَّتِي -الجزء ''البِنَائي'' منها- حتى نهايةِ هذه المقدمة.

الصياغات الحداثية والنَّقَاويّة للسلفية

نُقْطةُ الانطلاقِ لديَّ هي اللُّغْزُ طويلُ الأمَدِ في دِرَاسةِ الفِكْر الإسلامي - ألا وهو وُجُودُ سرديَّتين ومُوَاصَفَتَيْنِ للسلفية، يُقال إنَّهما مُسْتَنِدَتَانِ إلى حقائقَ لا نِزَاعَ فيها. من الناحية الاشتقاقيَّة أو التَّأْثِيليَّة، فإنَّ هاتيْنِ السلفيتيْنِ مُشْتَرَكتانِ في الاسْمِ نفسِه، المستمَدِّ من كَلِمَةِ ''الأَجْدَاد'' (السَّلَف)، لكنهما مختلِفَتان تمامًا في جَوْهَرِهِما. وليس هذا اللغزُ مُجردَ نتيجةٍ لاختلافاتٍ ذاتيّةٍ بين الباحثين في اختِيَارِ كَيْفِيَّةِ تأْويلِ المفهومِ نفسِه تأويلًا مُختلفًا. بل على العَكْسِ من ذلك، إنَّ كثيرًا من الارتِبَاكِ ينبعُ من كَوْنِ هذيْنِ المفهومَيْنِ للسلفية، المتعَارِضَيْنِ، بل والمتناقِضَيْن إلى حدٍّ ما - من كونِهما أمرًا لا يقبَلُ الشكَّ ولا النِّقاشَ. فمِنْ

خِلالِ عمليَّةٍ مستمرَّةٍ ذاتيًا؛ أصْبحَ كلاهُمَا جُزْءًا لا يتجزَّأُ من الأَدَبِيَّاتِ حوْلَ الإسلامِ الحَديثِ، واكْتَسَبَا بالتالي هَالةً من الموضوعيَّة - وهو ما أدّى بلا شكٍّ إلى تَقْيِيدِ خيَالِ المؤرِّخين، فضلًا عن كبَحْ مِجموعةٍ من الأَسْئِلَةِ المحتملة التي يُمْكن أن تُطْرَح، والاستنتاجاتِ التي قد تُنْتِجُها حولَ معنى السلفية وتاريخها. وبالتالي، فإنَّ المشكلةَ هي، إلى حدٍّ كبير؛ نتاجٌ للتأْرِيخِ، كما هي نتاجٌ لاعتقادِ أنَّ ذلك التأريخَ كان على أساسٍ موضوعيٍّ.

إنَّ المفهومَ النموذجيَّ (البارادايميّ) الأوَّلَ للسلفية الموجودَ في الأدَبِيَّاتِ - وسأُطْلِقُ عليه السلفية الحداثية- يظلُّ أدَاةً رئيسَةً في الذَّخِيرَةِ المفاهيمية للعُلُومِ الاجتماعية والإنسانية. وعلى الرَّغْمِ من كَوْنِ ذلك قد أَصْبَحَ أقلَّ أهميَّةً في دِرَاسةِ الإسلامِ المعاصر؛ فإنَّ العديدَ من الباحثين والنَّاشطين في مختَلَفِ أنْحَاءِ العالِمِ ما زالوا يعرِّفون مُصْطَلَحَ السلفية على أنّه حركةٌ متعدِّدَةُ الأوْجُهِ للحداثة الإسلامية، التي نشَأَتْ وتشكّلَتْ في أواخِرِ القَرْنِ التاسعَ عشرَ واستمرَّتْ حتَّى منتصَفِ القرن العشرين. ففِكْرَةُ أنَّ النجومَ البارِزِين المسلمين مثل جمال الدين الأفغاني (ت. 1897)، ومحمد عبده (ت. 1905)، ورشيد رضا (ت. 1935): إما أسَّسُوا أو قادُوا حركةَ الإِصْلَاحِ التي سُمِّيَتْ بالسلفية - تبقَى هذه الفكرةُ واحدةً من اللَّبِنَاتِ الأساسيَّةِ في الدِّرَاساتِ الإسلامية الحديثة، وجُزْءًا أساسًا في المراجِعِ الدِّرَاسيَّةِ حولَ تاريخِ الشَّرْقِ الأَوْسَطِ[3]. لقد كانت سلفيتُهم، بحسب ما قِيلَ لنا، تَسْعَى إلى التَّوْفِيقِ بين الإسلام والقِيَمِ الاجتماعية والسِّيَاسية والفكرية للتَّنْوِير. وتمامًا كما كان الحداثيُّون الرُّومَان الكاثوليك في أوروبا الغربية خَلالَ الفتْرَةِ نفسِها؛ كان هؤلاءِ السلفيون الحداثيون مجموعةً صغيرةً نسبيًّا من الإِصْلَاحيين المرتبطين بشكل فَضْفَاضٍ، الذين سَعَوْا إلى إِعَادَةِ صِيَاغَةِ دينِهم بمفْرَدَاتٍ تكونُ أكْثَرَ اتِّصَالًا بالواقِعِ المعاصِرِ، وأكثر وضوحًا وجاذِبِيَّةً للعُقُول العَقْلَانِيَّةِ للنُّخبَةِ المتَعَلِّمَة. ورَأَوْا في الأَجْدَادِ الأَتْقِيَاء (السلف الصالح) نماذجَ للإِبْداع والقُدْرَةِ على التكيُّفِ، وهذه النماذِجُ تُتِيحُ للمسلمين الحداثيين أن يحرِّرُوا أنفُسَهم من أَغْلَالِ التقليد، وينضمُّوا إلى مَسِيرة التقدُّمِ الحضَارِيّ. ونتيجةً

لذلك، أكّد هؤلاءِ السلفيون على استِخْدَامِ العقْلِ لبَيَانِ أنَّ الإسلامَ كان في تناغُمٍ مع مُتَطَلَّبَاتِ العَصْر الحَدِيث.

وحتى زوالِهم التَّدْريجيّ؛ طوَّر أنصارُ ما يُسمَّى بالسلفية الحداثية مجموعةً واسِعةً من الأفْكَارِ الإصْلَاحيَّةِ، على أَمَلِ إعَادةِ تَنْشِيط المؤسَّسَاتِ الدينية والاجتماعية والسياسية والتعليمية في المجتمعاتِ الإسلامية. وهكذا أصبحتْ مجموعةٌ من الموضوعَاتِ والقضايا -تراوَحَتْ ما بيْنَ الدِّفَاع عن حُقُوقِ المرْأَةِ، إلى الوَحْدة الإسلامية، والتَّرْوِيجِ للحُكُومات التَّمْثِيليَّةِ، ونَشْرِ العُلُوم الحديثة- هي النموذَجُ القياسيُّ في الخِطَابِ السلفي الحداثي. والذي كان يميِّز هؤلاءِ الإصلاحيين عن غيرهم مِنْ دُعَاةِ التَّغْيير هو منهجُهُم الوَسَطِيّ المتوازِنُ (المعتدل). لقد كان هؤلاءِ السلفيون الحداثيون، كما يُقال؛ مُلْتَزمين بالإِسْلَام ونُصُوصِه التَّأْسِيسيَّةِ - ولكن ليس بطريقَةٍ تتَغَاضَى عن الرُّكُودِ. وكانوا بالمِثْل مُلْتَزمين بالتَّجْدِيدِ والإِصْلاحِ على طُول الخُطُوط الحديثة - ولكن ليس بطريقةٍ يمكِنُ أن تُقَوِّضَ قُوَّةَ الإسلام وأهميَّتَه في العصر الحديث. لقد كان مَوْقِفُهم موقفَ مُنْتَصفِ الطَّريق[4].

لقد قلَّلَ بعضُ المؤرِّخين من أهميَّة الأفغاني وعبده في سَبِيلِ تَسْلِيطِ الضَّوْءِ على إِسْهَاماتِ العُلَماءِ المسلمين الآخرين -لا سيَّما من العراق وسوريا- في تَشْكِيلِ السَّلَفِيَّة. ومع ذلك، فإنَّ حُجَجَهم التَّنْقِيحيَّةَ لا تزال مُتَجذِّرَةً في الأُسُسِ المنطقية للنمُوذَجِ (البارادايم) القائِم، وما زالت تَنْطَلِقُ من الافْتِرَاض بأنَّ مُصْطَلح السلفية وُجد كمَفْهُومٍ مُتَمَيِّزٍ في القرن التاسع عشر، وأنَّه إلى حدٍّ ما، كان يُشِيرُ إلى حَرَكَةٍ تقدُّمِيَّةٍ للإِصْلَاح[5]. وبالنِّسْبَةِ إلى كَثِيرٍ من الباحثين؛ فإنَّ هذه هي الحقائِقُ الثابِتَةُ التي تَدْعَمُها البراهينُ النَّصِّيَّةُ واتِّفَاقُ الباحثين. إلا أنَّ النَّظْرَةَ المدَقِّقَةَ في المصادِرِ الأَصْلِيَّة؛ ستُبَيِّنُ أنَّ هذهِ الأُسَسَ خَاطِئَةٌ. إنَّ المناقَشَةَ المذكورةَ سالِفًا صَالِحةٌ من جِهَةِ أنَّها تَصِفُ بدقَّةٍ المقاربةَ الحداثيةَ للإِصْلَاحِ الإسلامي، التي نَهَضَ بها عددٌ من العُلَماء والنُّشَطاء المسلمين في نهاية القرن التاسع عشر. أما غير الصالح فهو الاعتقادُ الراسِخُ بِعُمْقٍ أنَّ المسلمين في ذلك

الوقت استخدَمُوا كلمتَي السلفية والسلفي، لتَعْيِينِ هذه الحركَةِ الإصلاحية من جميع جَوَانِبِها. ومع ضَعْفِ الأَسَاسِ المادِيِّ لهذا الاعْتِقَاد؛ فإنَّه قد أدَّى إلى مُنَاقَشَاتٍ عقِيمَةٍ وما زال يولّد الارتِبَاكَ. وسوف أَرْجِعُ إلى مَسْأَلَةِ صِحَّةِ أو عدَمِ صِحَّةِ وُجُودِ السلفية الحداثية كفِئَةٍ تَصْنِيفِيَّةٍ. وفي الوقْتِ الحالي، يكْفِي أن يُقال إنَّ المسألةَ ليست بالبَسَاطَةِ التي جعلتْنَا الأَدبِيَّاتُ الثانويةُ نعتَقِدُ أنها كذلك. فكمَا كان من السَّهْلِ افتِرَاضُ أنَّ حوراني تحدَّثَ عن السلفية في كِتَابِه: الفكر العربي في العصر الليبرالي؛ فمن السَّهْلِ أنْ نَفْتَرِضَ أنَّ الأفغاني وعبده تحَدَثا عن السلفية في كتاباتهما الخاصّة، وأنهما أشَارَا إلى أنفُسِهما كسلفيَّيْن. إلا أنهما لم يفْعَلَا ذلك قَطُّ.

المفهومُ النموذجيُّ (البارادايميّ) الثاني للسلفية -الذي أسميه السلفية النَّقَاوِيَّةُ- هو الأَكْثرُ انتشارًا بكثيرٍ اليوم، ويتطَّلب عَرْضًا أطول(6). إنَّ عددًا كبيرًا من الأكاديميين والغَالِبِيَّةِ العُظْمَى اليوم من الذين يُسَمُّون أنفُسَهم بالسلفيين حولَ العالَم - يعرِّفون السلفية بأنها التَّوَجُّهُ الدِّيني الأَكْثَرُ أصالَةً ونقَاوَةً في الإسلام السُّنِّي. وهُنَا، صِفَةُ النَّقَاوَةِ لا تتضمَّنُ أيَّ حُكْمٍ مِعْيَارِيٍّ أو أَخْلَاقِيٍّ من جِهَتِي. فالمقصودُ منها فقط معْنَىَ الانْشِغَالِ المستمرِّ للسلفيِّينَ اليَوْمَ بالنَّقَاوَةِ الدينية، الذي يَسْعَى هؤلاءِ إلى تَجْسِيدِه. ولا شكَّ أنَّ السلفيين الخُلَّص (النقاويين) قد وَضَعُوا أنفسَهم في قَلْبِ الجِدَالاتِ الإسلامية بسبَبِ ادِّعائِهم أنَّهم يتَّبِعُون الإسلامَ الحقيقيَّ الوحيدَ الذي يَقُودُ إلى الخَلَاصِ. إنَّ هذه الصورةَ من السلفية، عند الكثيرِ من مُنْتَقِدِيها؛ تكَادُ تكونُ عَمَليًّا مُرَادِفَةً للوهابية - وهي المنهَجُ الإسلاميُّ المحافِظُ الذي يَسُودُ في المملكة العربية السعودية، والذي كانَ أوَّلَ مَنْ دَعَا إليه محمدُ بن عبد الوهَّاب في القرنِ الثامنَ عشرَ. لكنّ السلفيةَ النَّقَاوِيَّةَ ظلتْ تُنْكِرُ هذا الوصفَ طويلًا؛ سواءٌ لأنها تَسْتَهْجِنُ مُصْطَلحَ الوهابية، أم لأنَّها تُنْكِرُ أنْ يكونَ محمد بن عبد الوهاب قد ابتدَعَ توجُّهًا دينيًّا جديدًا. فالسلفيةُ، كما يقولون؛ ليست سِوَى الإسلام كما نزل به الوحيُ أوَّلَ مَرَّةٍ، بلا شائِبَةٍ من بدعة، أو انحراف، أو زيادة، وبلا أيِّ تَلَوُّثٍ من مؤثِّرَاتٍ خارجيةٍ. إنُّه الإسلامُ الصَّافي الذي أَجْمَعَ عليه السلفُ الصالحُ من القُرونِ الثلاثة الأولى(7).

ولكن نظرًا لصعوبةِ تَعْريفِ النَّقَاوَةِ بصُورَةٍ مُطْلَقةٍ؛ فغالبًا ما يلجأ السلفيون المعاصِرُون إلى تعريفِه سَلْبيًّا - أي عن طريق تَوْضِيحِ كُلِّ ما يروْنَه مُخَالفًا للإسلام البِكْرِ عند السلف الصالح. ففي مسائِلِ الاعتِقَادِ، التي يروْنَ أنها ذاتُ الأَوْلَويَّةِ القُصْوَى؛ ترفُضُ السلفيةُ النقاويةُ كُلَّ أَشْكَالِ التأمُّلِ اللاهوتي، المعروفِ في اللغَةِ العربية بـ [علم] الكلام. فوفقًا لهم؛ على المسلمين الذين يَسْعَوْن إلى شَرْحِ القضايا الشائِكَةِ مِثْل أسماء الله وصِفاتِه ألَّا يلجأوا قَطُّ إلى الفلسفة أو المنْطِقِ الأرسطي أو التَّفْسِيراتِ المجازية (التأويل)؛ فكلها تشوِّهُ مَعْنى النُّصُوصِ. فالسَّلَفُ الصالح، كما تذهَبُ حُجَّتُهم؛ لم يستخدِمُوا أبداً مِثْلَ تلك الأساليبِ الملتَوِيَّة: بل وصَفُوا اللهَ كما وَصَفَ نفسَه في الوَحْيِ. ومن أَجْلِ إِحْيَاءِ هذا المنهج العَقَدِي "الأَصْلي"؛ تُصِرُّ السلفيةُ النقاوية على ضَرُورَةِ الابتِعَادِ عن جَمِيعِ المناهِجِ اللاهوتية التي ظَهَرتْ منذ الفتنة الأُولَى، أو الحَرْبِ الأهليَّةِ، التي قسمت المجتمعَ الإسلامي في منتصف القرن السابع. فهم يرَوْنَ أنها جميعًا - ومِنْ بينِها الأشعرية والماتريدية اللتان يتبعهما ملايينُ المسلمين اليوم - فِرَقٌ ضالّةٌ أو مَبْتَدِعَةٌ أو تُسِيءُ إلى الله بطريقةٍ أو بأُخْرَى[8]. وباختصارٍ؛ فإنهم يَعْتَبِرونَ أنَّ هذه المذاهبَ الكلاميَّةَ بِدَعٌ مُستَهجَنة، إمَّا لم يعرفْها السلف الصالح أو لم يتَسَامَحوا معها. وبالتالي فإنَّ المؤمنين بهذه المعْتَقَداتِ من القُرُونِ الثلاثة الأولى أو الذين نَشَرُوها؛ ليسوا من السَّلف "الصالح"، بل هم مِن السَّلف "الطالح"، بعبارَةِ أحَدِ النَّاشِطِين المغارِبة[9].

وهذا يَتْرُكُ السلفيةَ النقاويةَ المعاصِرَةَ مع نظامٍ عقديٍّ واحدٍ جديرٍ بالثِّقَةِ - اللاهوت الحنبلي-، الذي يلتزمون به في صُورَتِهِ المتأخِّرَةِ الأكْثَرِ دِقَّةً، على النَّحْوِ الذي صَاغه ودَافَعَ عنه ابنُ تيمية (ت. 1328)[10]. ولكنْ خِلافًا لعُلَمَاءِ المسلمين في القرُونِ الوُسْطَى؛ فَعَادةً ما يمتَنِعُ السلفيون المعاصِرُون عن الانتِسَابِ إلى الحنابِلَةِ في العقيدة؛ لأنَّ ذلك قد يُوحِي بالتَّبَعِيَّةِ العَمْيَاءِ لرجُلٍ واحدٍ - وهو أحمد بن حنبل (ت. 855) - ليس له سُلْطَةٌ أَصْلِيَّة*. كما أنَّ

* أي: ليس من المصادر الدينية الأصلية التي يجب اتباعها، وهي النص والإجماع. (المترجمان).

الحديثَ عن الاعتِقَادِ الحنْبَلِيّ يمكُنَ أنْ يعْنِي أيضًا أنَّ ابن حنبل وتلاميذَه ابتدعُوا نِظَامًا عَقَديًّا، بعد أكثر من 200 عام على وفاة النبي ﷺ. ولتجنُّبِ هذه الاعتِرَاضاتِ المحتَمَلة؛ تَدَّعِي السلفيةُ النّقاوية أنها تتبع مذهبَ السلف، ومن ثَمّ تجنِّدُ السلطةَ الإجْمَاعِيَّةَ لجميعِ السَّلَفِ الصالح في مسائِلِ العقيدة. وأصرَّ ابن تيمية، العالِمُ المثيرُ للجَدَلِ الذي عاش في القرون الوسطى؛ على هذا الفَارِقِ خلالَ إحْدَى مُحاكمَاتِه في دمشق عام 1306م*. فعندما طُلب منه الإقرارُ بأنَّ كتاباتِه تَتَمَاشَى مع العقيدةِ الحنبلية - وهو الإِقْرَارُ الذي ربما كان سيُرْضِي القضاةَ ويُنْهِي المحاكمة - رَفَضَ ابنُ تيمية وقال: "ما جمعتُ إلا عقيدةَ السلف الصالحِ جميعِهم. ليس للإمام أحمدَ اختصاصٌ بهذا، والإمامُ أحمد إنما هو مبلِّغٌ العِلْمَ الذي جاء به النبيُّ ﷺ"[11].

تبْحَثُ السلفيةُ المعاصرةُ أيضًا عن الشَّوَائِبِ خارجَ مجال العقيدة. ففي المسائِلِ الفِقْهية، عادةً ما يُنْكِرُون أنْ يكونَ للمَذَاهِبِ السُّنِّيَّةِ الأربعةِ أيَّةُ سُلْطَةٍ بعيدًا عن المصادِرِ الأوَّلِيَّةِ المتعارَفِ عليها، التي يجِبُ أن يَسْتَنِدَ كلُّ اجتهادٍ فقهيٍّ إليها. ومن حيثُ المبدأُ، فإنَّ قِلَّةً من السلفيين الذين يحتَرِمون [سلفيتهم] سيذْهَبُون إلى العكس، حتى إذا كانوا من ناحيةٍ عَمَلِيَّةٍ يَميلُون إلى اتِّبَاعِ مذهَبٍ واحدٍ على وَجْهِ الخُصُوص[12]. والأساس المنطِقِيُّ لذلك هو أنَّ المذاهِبَ الفقهية وإِضْفَاءَ الطابع المؤسَّسِيِّ على الخِلَافِ - لم يكن مَوْجُودًا في زمان السلف الصالح. ولذلك، فهذه السَّوَابِقُ والمناهِجُ الفقهيَّةُ المتراكِمَةُ لهذه المذاهب؛ لا يَنْبَغِي أن تَحْمِلَ وَزْنًا أكْبَرَ من القرآن والحديث وإجماع السلف. والسلفيون حَذِرون بشكْلٍ خاصٍّ أن يَسْمَحُوا بالتعَدُّدِيَّةِ الفِقْهية لئلا تكون مُسوِّغًا للأَعْمَال التي يَرَوْن أنَّها شركٌ (أي الأفعالُ التي فيها خَلَلٌ في التوحيد)، لأنه في تلك الحالات سيَخْتَفِي التمييزُ بين الفِعْلِ الخاطئ والاعتِقَادِ الخاطئ. فالسَّمَاحُ للمسلمين بالبِنَاءِ على القُبُورِ، وإعْلَانِ جَوَازِ السَّعْيِ إلى طلَبِ المغْفِرَةِ الإلهية مِنْ

---

* مناظرة الواسطية التي عقدت ثامن رجب عام خمس وسبعمائة. انظر: مجموع الفتاوى، (3/ 161). (المترجمان).

خلالِ رِعَايَةِ الوليِّ الصالِحِ الميِّتِ؛ مِنَ الأمثلة على الآراء الفقهية التي تُؤَيِّدُ الوثنيةَ، وفقًا للسلفية النقاوية. وهذا أحدُ الأسبابِ العديدةِ التي تجعلهم يَكْرَهُونَ الصُّوفِيَّةَ، التي يَرَوْنَها مَرْتعًا لهذه البِدَعِ في الأَعْمَال، وفي العَقِيدةِ في نهاية المطاف.

وعادةً لا تدَّخِرُ السلفيةُ النقاويةُ المتصَلِّبَةُ أيَّ جُهْدٍ للعُثُورِ على أيَّةِ شَوَائِبَ واقعيَّةٍ أو محتَملةٍ في جميع جوانب التجرِبَةِ الدينية، والقضاءِ عليها. فإنهم لا يكْتَفُون برَفْضِ ما يعتبرونه معتقداتٍ وأفعالًا ضالَّةً فحسْبُ، بل يُهَاجِمون أيضًا الأسبابَ الإبستميَّةَ التي أتاحَتْ ظُهُورَ هذه المعتقداتِ والأفعالِ في المقام الأوَّل. ولهذا السببِ؛ يُنْكِرُونَ صِحَّةَ أيِّ مَعْرِفَةٍ حَدْسِيَّةٍ أو بَاطِنِيَّةٍ، لا يكون مُحْتَواها في مُتَنَاوَلِ الجميع. وتُصِرُّ السلفيةُ النقاوية على أنَّ الأدِلَّةَ النصيَّةَ (النقل) مُقَدَّمَةٌ على الأدِلَّةِ العقلية (العقل)، كأَفْضَلِ سبيلٍ للوُصُول إلى الحقيقة. ومرَّة أخرى، إنَّ القرآن والحديثَ والرواياتِ الصحيحة عن السَّلِفِ الصَّالِحِ الذين نقلوا التعالِيمَ النبويَّة - هي ما تُسْفِرُ عن اليقين. والعقْلُ وحدَه لا يُوصِلُ إلى اليقين أبداً، ووفقًا للسلفية النقاوية؛ فليس من المنطِقِيِّ أن يُظَنَّ خلافُ ذلك[13]. وهم يتَّفِقُون على أنّ على المرْءِ أن يُعمِلَ العقلَ أو الحِسَّ السليم لفَهْمِ سُمُوِّ المعرفَةِ السَّمْعِيَّة النقلية. لكنّ المسلمين ليسوا أحرارًا في تفْسِيرِ النُّصوص كما يحلُو لهم. كما لا يمكنِهُم استِبْعَاد النُّصوصِ التي لا تُنَاسِبُ آراءَهم وأذْوَاقَهم. فتَفْسِيرُ النُّصُوص تَفْسِيرًا يختَلِف عن فَهْم السلف الصالح سيعتَبَرُ بِدْعةً. وسيفْتَحُ هذا البابَ للنِّسْبِيَّة، ويمكن أن يجعل الإِنْسَانَ عُرْضَةً للاتهّام بالكفر[14]. ووفقًا لبَعْضِ السلفيين النقاويين؛ فإنَّ تَقْصيرَ المسلم المتعمَّد في اتِّبَاعِ الفهْم الصحيح للنُّصُوصِ، حتى في مسائِلِ الآدَابِ (كحَلْقِ اللِّحْيَةِ)؛ قد يَكُونُ له عَواقِبُ مُمَاثِلَةٌ[15]. وبهذا الاعتِبَارُ؛ ترفَعُ السلفيةُ النقاويةُ شبَحَ البِدْعَةِ إلى درَجَةٍ عالِيَةٍ. فحتّى المسلمون الذين يَعِيشُون شَخْصِيًّا بالمعايير السَّلَفِيةِ الأرثوذكسية والأرثوبراكسية orthopraxy (التَّقْوِيمية) يُمْكِنُ نظريًا أنْ يُرمَوْا بالبِدْعَةِ؛ إذا قَصَّروا أو تردَّدُوا في لَعْنِ المبتَدِعَة[16].

وفي السنوات العشرين الماضية أو نحو ذلك؛ قسّم الباحثون والشُّرَّاحُ من مختلف الخَلْفِيَّات هذا المفهومَ النقاويَّ من السَّلَفِيَّة إلى عدَّةِ فِئاتٍ فَرْعِية مُنْفَصِلة، أشهرها: السلفية الجهادية، والسلفية العلمية. وتهدِفُ هذه الأسماءُ إلى توْفِيرِ أدَوَاتٍ أفضلَ للتَّحْليلِ، ولكن يجب أن نتذكَّر أنَّها كثيرًا ما تُفْرَضُ من خَارجِ السلفية. وبالإضافةِ إلى ذلك؛ فإنَّ هذه الأسماءَ تَسْعَى إلى التِقَاطِ الفوارِقِ بشَأْنِ الأسئلة المتعلِّقَة بالسياسة واستِخْدامِ العُنْف، التي وإن كانت مُهِمَّةً؛ فليست من جَوْهَرِ السلفية النَّقاوية. وأنا أَعْنِي بهذا، مجددًا، أنَّ السلفيين النقاويين يميلُون إلى تَقْيِيم سلامَةِ جميعِ الأَفْكَارِ والأَفْعَال -ومن بَيْنِها ما يتعلَّقُ بالسياسَةِ واسْتِخْدام العُنْفِ- بمعاييرِ النَّقَاوَةِ الدينية. وفي نهاية المطاف؛ فليس المهِمُّ ما تَقُولُه السلفيةُ أو تَفْعَلُه في السِّيَاسَة أو العُنْفِ، بقَدْرِ ما هو: كيْفَ وإلى أيِّ مَدًى يمكنُهم الدِّفاعُ عن أَنْفُسِهم ضِدَّ اتِّهَاماتِ عَدَمِ النَّقاوة الإِبِسْتِمِيّة أو العَقَديَّة أو الفِقْهية. وكقاعِدَةٍ عامَّةٍ؛ كُلَّما قَوِيتْ تلك القَضيَّةُ* ضدَّهم؛ ضَعُفَ ادِّعاؤهم الانتسابَ إلى السلفية بين أقرانِهم.

وغالبًا ما يرفُضُ السلفيون هذِهِ الفئاتِ الفرعيةَ بالتَّحْديدِ؛ لأنَّها تُقَلِّلُ من الطابعِ الفريدِ للسلفية كما يفْهَمُونها. فمن وجهَةِ نَظَرِهم؛ لا يمكِنُ أن يكونَ هناك أنواعٌ مختلفةٌ من السلفية، تمامًا كامْتِنَاعِ وُجُودِ نُسْخَةٍ قَبْلِ حَدِيثةٍ ونُسْخَةٍ حديثةٍ منها. وبدلًا من ذلك؛ فلا يمكِنُ أن يوجَدَ سِوَى سلفيَّةٍ أَصِيلَةٍ واحِدَةٍ، تمتدُّ من جِيلٍ إلى جِيلٍ، منذ زمان السلف الصالح. لذلك؛ فمع أنَّه من الشَّائِعِ بين الذين يَنْسِبُونَ أنفسَهم إلى السلفية أن يختَلِفُوا وأن يتَّهِمَ بعضُهم بعضًا بالانحِرَافِ عن السلفية؛ إلا أنَّهم عادةً ما يتنَافَسُون على اللَّقَبِ نفسِه. وهذا هو السببُ أنهم أحيانًا يُضطَرُّون إلى استِعْمالِ تَعْبِيراتٍ مثل ''السلفية النقية'' و''السلفية الصحيحة''، لإِبْدَاءِ وجهةِ نظَرِهم. ولنَنْظُرْ في كيفيَّةِ استدلالِ أحَدِ السلفيين البارِزِين في الأردن أنَّ مُصْطَلحَ السلفية الجهادية لا مَعْنَى له: إذا كانَ السلفيُّ هو الذي يفْهَمُ ويمارِسُ الإسلامَ الصحيحَ، وإذا كان الإسلامُ شَامِلًا لجميعِ

---

* أي ادعاء عدم النقاوة (المترجمان).

جوانب التجربةِ الدينية - ومِنْ بينِها الفَهْمُ والممارَسَةُ الصحيحة للقِتال- فكيف يمكن إذن لمجموعَةٍ من السلفيين أن يدَّعُوا أن لديهم موقِفًا خاصًا أو متفوِّقًا بشأن الجهاد؟[17].

وكما قد يكون متوقَّعًا؛ يطبّقُ السلفيون النقاويون المنطقَ نفسَه على ما يَسَمَّى بالسلفية الحداثية في أواخرِ القرن التاسع عشر وأوائلِ القرن العشرين. فهم يرفضون الاعتِرَافَ بصلاحِيتها كصورَةٍ موازِيَةٍ من السلفية. ولعلَّ مقبِلًا الوادعي (ت. 2001)، وهو مِنَ السلفيين النقاويين المهمِّينَ من اليمن؛ كان الناقِدَ الأَكْثَرَ تأثيرًا وصَرَاحةً للأفغاني ومحمد عبده، اللذيْن اتَّهَمَهما باستخدام العَقْلَانِيَّة الضالَّةِ لإِفْسَادِ الإسلامِ الصحيحِ. بل إنَّ الوادعيَّ هاجَمَ رشيد رضا، أَكْثَرَ تلاميذِ محمد عبده التِزَامًا بالنُّصُوص، في محاوَلَةٍ منه لبَيَانِ بُعْدِه عن الصُّورَةِ الوحيدة من السَّلفيَّةِ الجَدِيرةِ بذلك الاسْم[18]. ويمكن القول إنَّ وَضْعَ رشيد رضا وكتاباتِه، خِلَافًا للأفغاني ومحمد عبده؛ مما يُثيرُ بعضَ الخلافِ بين السلفيين النقاويين. ولكن لا يمكِنُ أن نبالِغَ في ذلك كثيرًا، لأنَّ رشيد رضا سيظَلُّ في جَوْهَرِه إسلاميًّا حداثيًّا أو إِصْلَاحيًّا ''معتَدِلًا''، باستِخْدام تعْبيرِه الخاصّ. لقد كان محمد ناصر الدين الألباني (ت. 1999)، أحدُ الأعْمِدَة الشَّاهِقَة للسلفية النقاوية؛ أَكْثَرَ تساهلًا تجاه رشيد رضا، بل استحسن تفسيرَه للقرآن، وإن كان ذلك بصورةٍ عامَّةٍ فحسْبُ. ولكنّهُ لم يذْهَبْ إلى أَبْعدَ من ذلك في مَدْحِه، ولم يَسعَه إلا انتقادُ رشيد رضا بِسَبَبِ موقِفِه الفِكْريّ (أحيانًا) من الحدِيثِ النَّبويّ[19].

التعامُل مع اللغز والتخلي عن الافتراضات القديمة

ليس هناك من يُنْكِرُ الفَرْقَ بين المفهومَيْنِ الحدَاثِي والنَّقَاوِي للسَّلفية المبيَّن أَعْلَاه. لأنَّه بالنِّسْبَة لما يُسَمَّى بالسلفية الحداثية الماضية؛ فإنَّ أهميةَ الفِكْرِ والتقدُّمِ، بالمعنى الواسع لهما؛ سوَّغت إصلاحاتٍ جريئةً في العَديدِ من المجالات المختَلِفة، وكثيرًا ما تغلَّبَتْ على الخوفِ من الابتِدَاعِ الديني إلى حدٍّ ما. عندما التقيتُ بالمغربي واسِع الاطِّلاع عبد الكريم غلَّاب في الرباط عام

2005، وَصَفَ مُعَلِّمَه السابِقَ علال الفاسي (ت. 1974)، أنّه أحَدُ أتْبَاع "السلفية التقدمية" على غِرَارِ إصْلاحيَّة محمد عبده. ووفقًا لغلاب؛ يعتَقِدُ الفاسي أن السَّلَفِيَّةَ لا تتمثَّلُ في تكْرَارِ ممارَسَات السَّلَفِ وأنْ تفْعَلَ كلَّ شيءٍ كما فعلوه، ولكن في التَّفْكِير كما فكَّروا - أي بمُوَاجَهَةِ التحدياتِ الدينيةِ والاجتماعيةِ والسياسيةِ بعَقْلٍ مَفْتُوح[20]. ولذلك كان مَنْهَجُ السلفيين الحداثيين يتَنَاقَضُ تمامًا مع مَنْهَجِ السلفيين اليومَ، الذين عادةً ما تكون أَوْلَوِيَّتُهم هي النَّقاوةُ الدينية، وغالبًا ما تتغلَّبُ على المطَالِب الظَّاهِرَةِ للحداثة. وكدليلٍ قاطِعٍ على قَلَقِهِم من التقدُّمِ الكاذب؛ عادةً ما يَبْدَأُ السلفيون المعاصرون كتاباتِهم وخطَبَهم بكلماتٍ من حَديثِ النبي ﷺ: "كل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار"[21]. ولكن من المهِمِّ أنْ نُشِيرَ إلى أنهم يهتمُّون بالدرجة الأولى بالابتِدَاعِ الديني، ومن هُنا فإنَّ هدَفَهم هو حِمَايةُ الإسلامِ من البُعْد الفلسَفِي للحَدَاثَةِ الغربية، التي يَرَوْنَ أنها غيرُ إسلاميةٍ وفاسدةٌ. وهم يعتَبِرون أنَّ الابتِدَاعَ التكنولوجي أقلُّ إشْكالًا، لا سيما إذا كانَ يُساعِدُ في الحِفَاظِ على الإسْلَامِ السَّلفيِّ أو التَّرْوِيج له[22].

إنَّ التناقُضَ بين هذين المفهومين النموذجيين للسلفية؛ يتجاوَزُ حدودَ التساؤلات عما يَعْنِيه كلُّ مفهومٍ منهما وما نَوْعُ التديُّن الذي يُشيرُ إليه. وهناك أيضًا تناقُضٌ زَمَنِيٌّ. ففي حين تُصِرُّ الغالبيةُ العُظْمَى من السلفيين النقاويين اليومَ على أنّ السلفيةَ بدأَتْ مع الوَحْيِ نفسِه؛ فإنهم يعتَرِفون أنّ المسلمين الأولين لم يستَخْدِمُوا مصطلحَ السلفية، إذ لم تدْعُ الحاجةُ إلى استِخْدَامه في ذلك الوقت. ولم يَظْهَرْ ذلك المصطلحُ إلا لاحِقًا، كما يقولون؛ عندما تسبَّبَ النمُوُّ السريعُ للأمة (المجتمع الإسلامي في جميع أنحاء العالم) في ظُهُورِ البِدَعِ والانْقِسامَاتِ الطائفية، مما اضْطَرَّ المسلمين الأَنْقِيَاءَ إلى تبنِّي مصطلح مميّز ليُشِيرَ إلى الإسْلَامِ الحقيقي[23]. وسواءٌ أكان ذلك ضِمْنًا أم تَصْرِيحًا؛ فإنّ حُجَّتَهم أنَّ السلفيةَ ظهرتْ كمُصْطَلح في وَقْتٍ ما من العَصْرِ العبَّاسي[24]. ومع أنّ هذِه الدَّعْوَى مضلِّلة، كما سنرى لاحقًا؛ فإنَّ بعضَ المصَادِرِ الأوليَّةِ تبيِّن بالفِعْلِ أنَّ بعْضَ الحنابِلَة استَعْملوا

كِلَمةَ السلفي لوَصْفِ أنفسِهم، من القرن الثاني عشر فصَاعِدًا، وربما من القَرْنِ العاشِر إذا كانتْ بعضُ الرواياتِ المتأخِّرَةِ دقيقةً. ونتيجةً لذلك؛ فإن بعض الأكاديميين في الغَرْبِ يُشِيرونَ أيضًا إلى أنَّ المسلمين في العُصُورِ الوُسْطَى إمَّا صَاغوا نُسْخَةً سلفيَّةً من الإسلام أو اسْتَعْملوا مَفْهُومَ السلفية المألُوفَ الآن بالنِّسْبَةِ إلينا[25]. وإذا تركْنَا الآن جَانِبًا مسألةَ صِحّة هذه المُقَارَبَة؛ فيمكِنُ للمرْءِ أن يرى أنها تُشَكِّلُ أساسًا لسَرْدِيَّةٍ للمَنْشَأ، تتحدَّى الكتاباتِ حول السلفية الحداثية. وعلى نَحْوٍ أكثرَ تحديدًا، فإنها تَتَناقَضُ مع دَعْوَى أنَّ اسم السلفية ظَهَرَ في القَرْنِ التاسعَ عشرَ، لتَسْمِيةِ الحركة الإسلامية الحَدَاثية.

وعبْرَ جميعِ التخصُّصَات؛ عانى العلماءُ والباحثون المهتمُّون بالسلفية من وُجُودِ هذه الادِّعَاءاتِ المتضَارِبَةِ حوْلَ مَعْنَى السلفية وتاريخِها. كيف تكُونُ النُّسْخَتانِ من المفهوم نفسِه، اللتان يُفترَضُ أنهما صَحِيحتان؛ لا يُمْكِنُ التوفيقُ بينهما؟ وفي حينِ اختَارَ بعضُهم أنْ يتجَاهل هذه المسألةَ أو يتركَها دُونَ حلٍّ؛ فقد حاول بعضٌ آخرُ، بصورة مَفْهَومَةٍ تمامًا؛ أن يحلَّ التناقُضَ من خلال وسائِلَ مختلفةٍ. وكما لاحظ توماس كون في كتابه بنية الثورات العلمية: ''إنَّ الوعْيَ بالشُّذوذاتِ يفتح فترةً يَجْرِي فيها تعديلُ الفئات المفاهيمية حتى يُصْبِحَ ما كان شُذوذًا في أوَّلِ الأمْرِ- مُتَوقَّعًا''*. وفي حالةِ السلفية: وَضَعَ الباحِثُونَ ثلاثَ آليَّاتٍ [ميكانيزمات] رَئيسةٍ لا يَسْتَبْعِدُ بعضُها بعضًا. ومع أنَّ هذه الآلياتِ تُسْتخدَم بحُسْنِ نيَّةٍ؛ إلا أنَّه ينبغي أن يُنظَرَ إليها على مَا هِيَ عليه: فهي تَعْدِيلاتٌ تَفْسيريَّةٌ استراتيجية، تهدِفُ إلى تَبْرِيرِ الكثيرِ مما نَظُنُّ أنَّنا نعلمه بالفِعْل حول السلفية، سواءٌ بمعناها الحداثِيِّ أم النقاوي. وليس من بينِها ما يتضمَّنُ احتمالَ أن تكونَ السردِيَّاتُ الحاليةُ مُخْطِئةً.

---

* والنص بحسب: ترجمة: د. حيدر حاج إسماعيل، بنية الثورات العلمية، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، (2007)، (140): (إن ذلك الوعي لظاهرات عدم التوقع غير العادية يفتح فترة تعد فيها المقولات الفكرية إلى أن يصبح الشيء الذي كان غير عادي، في أول الأمر، هو الشيء المتوقع). ويبدو أن ترجمتنا عن النقل الإنجليزي أوضح. (المترجمان).

تتكوَّنُ الآلية الأولى من افْتِرَاضِ الوُجُود المتَوَازِي، وفي بَعْضِ الأحْيَان وُجُود خُطُوطٍ لا عَلاقَة لأحدِها بالآخَرِ؛ مِنَ السلفية على مَرِّ التاريخ، وبالتالي يَلْتفُّ حولَ مُشْكِلَةِ تعارُضِ السَّرْديَّات من خلال افتراض أنّ الكلمةَ نفسَها -السلفية- لها معانٍ مختلفة، وأنَّها أشارتْ إلى أنْوَاعٍ مختلفةٍ من الحَرَكَات الإسلامية في أوقات مختلفة[27]. ومع أنها تبدو حُجةً مُقْنِعةً؛ فلَيْس لهذه الفَرْضِيَّةِ إلا القليلُ من الدَّعْمِ الماديِّ. فالمعاييرُ المستَخْدَمةُ لتَأْكِيد وُجُودِ شَيْءٍ يُسَمَّى السلفيةُ في عصورٍ تاريخية مختلفة: إما أن تكون فَضْفَاضةً، أو تُمليها الحاجاتُ والافتِرَاضاتُ العلميَّةُ الحالية. ولا يُصْرَفُ للمصادِرِ الأصليةِ إلا القليلُ من الاهتِمَام، وما إذا كانتْ تلك المصادِرُ تُصَحِّحُ حقًّا استخدامَ السلفية كفِئَةٍ تحليليَّةٍ. بل إنَّ أقلَّ من ذلك الاهتمام يُصرَفُ في سُؤَالِ كيْفَ، أو حتَّى: ما إذا كان السلفيون في الماضي قد عرَّفوا هذا المصطلح. ونتيجةً لذلك، فإنَّ آليةَ التكيُّفِ تلك لا تَسْمَحُ فقط بالتعايُشِ المشتَرَكِ لسَرْدِيَّات سابقةٍ من السلفية؛ لكنَّها تُتِيحُ الفُرْصةَ أيضًا لسردِيَّاتٍ جديدة[28]. وربما كان استِيعابُ المزيد من السلفيَّاتِ أمرًا مريحًا؛ لكنها ليست الطريقةَ السَّلِيمة تاريخيًّا للتعامل مع الاختلافاتِ بين الأَفْرَادِ والأَفْكَار.

أما الآلية الثانية فهي إِعَادةُ صِيَاغَةِ أو تَوْسِيعِ فِئَةِ السلفية، بحيث تشْمَلُ تحت مِظَلَّتِها مجموعةً واسِعَةً من التعريفات المتعارِضَةِ ظاهِرِيًّا. ووفقًا لهذه المُقَارَبة؛ يمكِنُ التَّوْفِيقُ بين الإِصْدَاراتِ الحداثية والنقاوية من السلفية؛ لأنهما تَشْتَرِكانِ في عددٍ من الخصائص المشتركة. لكنّ هذا التَّفْسيرَ للمفْهُومِ يتجاهَلُ الخصوصيةَ التي غالبًا ما يعرِّف من خلالها السلفيون السلفيةَ. كما أنه يَمِيلُ إلى جَعْلِ هذه الفئةِ غيرَ ذاتِ صِلَةٍ بالمضْمُون، لأنَّ القواسِمَ المشتركَةَ المذكُورةَ (احترام السلف الصالح، والعَوْدَة إلى القرآن والسنة، ومُعَارَضَة التقليد الأعمى، إلى آخر ذلك) عادةً ما تكُونُ شَديدةَ العُمُوم، بحيْثُ إنَّ أيَّ إصلاحيٍّ مُسلمٍ من أيِّ فِرْقَةٍ عَقَدِية ومن أيِّ فترةٍ تاريخية؛ يُمْكِنُ أن يُعتَبرَ من الناحيةِ النظرية، سلفيًا[29]. فأنْ تعترفَ بالارْتِبَاكِ وغِيَابِ الاتِّفاق حول مَعْنى السلفية في الأَدَبيَّات

الثانوية - هذا شيءٌ، وأن يجريَ تخفيفُ المصطلح لتُصْبِحَ المشكلةُ قابلةً للحلِّ - فهذا أمرٌ مختلفٌ تمامًا.

وأما الآليةُ الثالثةُ، وهي ما لجأتُ إليه حتى عام 2008؛ فهي تتكوَّنُ من افتِرَاضِ أنَّ السلفيةَ الحداثية للأفغاني ومحمد عبده قد تطوَّرتْ إلى السلفية النقاوية، أو أَفْسَحَتْ لها المجالَ. ولأوَّلِ وَهْلَةٍ؛ تبدو هذه الفرضِيَّةُ معقولةً وذاتَ مِصْدَاقيَّةٍ، لا سيما بالنِّسْبة للباحثين المهتَمِّين بالعصر الحديث، الذين يتساءَلُون لماذا اختفى تقريبًا مفهومُ السلفية الحداثية. (فالمسلمون "التقدُّمِيُّون" اليومَ لا يكادون يَجْرُؤونَ على الإشارَةِ إلى أنفسِهم كسلفيين). ومع ذلك فهذه المقارَبَةُ ما زالت آليَّةً تكيُّفِيَّةً؛ لأن جَميعَ التفسيراتِ المبدئية تستَنِدُ إلى الفرضياتِ السائِدَةِ حول السلفية الحداثية، الموجودَةِ في الدِّراسات المبَكِّرة[30]. بعبارةٍ أُخْرى، فإنّ وجودَ السلفية الحداثية في أواخِرِ القرن التاسع عشر وأوائِلِ القرن العشرين، فضلًا عن معنى مُصْطَلَحَي السلفي والسلفية؛ كان يُعْتَبرُ دائِمًا أمرًا مفروغًا منه. على سبيل المثال؛ يدَّعِي بعضُ الباحثين أن الوهَّابيين اختَطَفُوا أو اقْتَبَسُوا أو استَقْبَلوا مُصطلحَ السلفية من الإصلاحيين الحداثيين في أوائِلِ القرن العشرين، ومع أنَّ هؤلاءِ الباحثين يفتَرِضُون دائمًا أنَّ مصطلحَ السلفي كان له دِلالةٌ حَدَاثِيَّةٌ؛ فإنهم لم يَتَساءلَوُا قطُّ عما إذا كانت السلفية كانت شِعَارًا للإصلاحيين الحداثيين حقًّا[31]. ويحمِّل البعضُ الآخَرُ رشيد رضا مسؤوليةَ اقْتِرَابِ السلفية الحداثية من الوهابية، لكنهم لم يتساءَلُوا قطُّ عمَّا إذا كانت السلفيةُ الحداثيَّةُ - ذلك "الشيء" الذي يُزعَمُ أنه خَضَعَ لعمليةِ التَّحَوُّلِ - هو البِنَاءُ الصحيح تاريخيًّا للبَدْءِ به[32]. وإذا عجزْنَا عن فَحْصِ الأُسُسِ غيرِ المؤكَّدَةِ في معارِفِنا، ولْنستخدِمِ الصورةَ الكانطيَّةَ؛ فلا يمكنُنَا أن نأمَلَ في بِناءِ صَرْحٍ تاريخيٍّ أَكْثَرَ صَلَابةً.

وهناك عددٌ من الطُّرُقِ الأُخْرَى لمحاولةِ التَّوْفيقِ بين سَرْدِيَّاتِ السلفيةِ الحداثية والنقاوية، وطُرُق أكثر منها للتهَرُّبِ من هذا السؤال. ولكن في نهاية المطاف: لم تقدِّم الآلياتُ التكيُّفيَّةُ أيَّ إجاباتٍ مُرضيةٍ عن مُشْكِلَةِ التناقُضِ التاريخي والمفاهيمي؛ لأنّ المشكلةَ أَعْمَقُ مما تقترِحُه الأدبيَّاتُ الثانويةُ.

والسبيلُ الوحيدُ للمُضيِّ قدمًا هو إِدْرَاكُ أنَّ تلك الأدبياتِ الثانويَّةَ غالبًا ما تكون جُزءًا من المشكِلَة، وليست جُزءًا من الحلِّ. ومادُمْنا قد سمَحْنَا للمفاهيم المسْبَقَةِ والنَّمَاذِجِ الجاهِزَةِ أن تحدِّدَ معايِيرَ التَّحْقِيقِ التاريخي؛ فسوف نظلُّ سُجَناءَ أساطِيرِنا الخاصَّة. وهذا هو بالتحديد السبَبُ في أنّ سؤال ''ما السلفية؟'' لا يمكِنُ أن يؤدِّيَ إلى حلِّ المشكِلَةِ. فإنه لن يؤديَ إلّا إلى طريقٍ مَسْدودٍ، ما لم نبدَأْ أوّلًا بفَحْصِ ممارساتِنا الإبستمية - أي الطريقة التي نكتُبُ بها تاريخَ الأَفْكارِ، والطريقة التي نؤطِّرُ من خلالها السلفيةَ كهَدَفٍ للبَحْثِ. وبالتالي، ينبَغِي طرْحُ مجموعةٍ من الأسئلة التمهيديَّةِ: كيف عَلِمْنَا ما نظنُّ أنَّنَا نعْلَمُه حول السلفية؟ لماذا نعتقد أنَّ بعضَ السماتِ الإسلامية تندرجُ تحت هذه التَّسْمِيةِ؟

إنَّ الوعْيَ الإبستمي أمرٌ بالغ الأهمية؛ ليس فقط لأنه يُتيحُ للمرْءِ أن يكون على مسَافَةٍ نقديَّةٍ أكبرَ من الأدبيَّاتِ الثانويةِ، ولكن أيضًا لأنه يُثِيرُ مسألةَ المعايِيرِ التي من خِلالها سيتمُّ تحديدُ السلفيةِ في المصادرِ الأَصْلِيَّةِ - وهي مَسْأَلَةٌ صَعْبَةٌ لكنها جَوْهَرِيّة، وكثيرًا ما يجري تجاهُلُها. ولا وجودَ بالطبع لمعايِيرَ مُطْلَقةٍ لتحْدِيدِ ما إذا كان المصدَرُ يُظهر دليلًا على السلفية؛ لأنه ليس من المنطقي أن يُظَنَّ أنَّ السلفية كِيانٌ مُتَجَسِّدٌ إما أن يكونَ ''حاضِرًا'' أو ''غائِبًا''. ولذلك؛ فإنّ جميعَ الباحثين المهتمّين بتَاريخِ السلفية يتحمَّلونَ عِبْءَ اختيارِ معاييرهم الخاصَّة، سواءٌ أكان ذلك بِوَعْيٍ أم بلا وعْيٍ. ولأسبابٍ سأحاولُ أن أشرحَها؛ أعتَقِدُ أنَّ المعاييرَ المادِّيَّةَ (على سبيل المثال: وُجُودُ تسميَةِ السلفية أو غَيَابُها في المصادِرِ الأَصْليّة) أكثرُ فائدةً وأَفْضَلُ في هذه المرحلة من المعايير القِيَاسيَّة (على سبيل المثال: هل النُّصوصُ الأصليَّةُ تُطَابِقُ التعريفاتِ العلميةَ لما يُفْتَرَضُ أن يَعْنِيه مُصطلحُ السلفية؟). وإنني أَتَّفِقُ مع كوينتين سكينر Quentin Skinner عندما قال: ''إنَّ أضمنَ علامةٍ على أنَّ مجموعةً ما أو مجتمعًا ما قد حَازَ الوعيَ الذاتيَّ بمفهومٍ جديدٍ: هو أن تُطَوِّر مفرداتٌ مطابقةٌ، مفرداتٌ يمكِنُ استخدامُها بعد ذلك للحديثِ عن ذلك المفهوم محلِّ السُّؤالِ ومُنَاقَشَةِ معْنَاه بطريقةٍ مُتَّسِقة''[33]. وإذا أردنا أن نُنَاقِش مفهومًا مُثِيرًا للجَدَلِ كالسلفية؛ فينبغي أنْ نبْدَأَ أيضًا بإِلْقَاءِ نظرَةٍ فاحِصَةٍ على كيفية استعمالِ المسلمين أنفسِهم وتعريفِهم؛ لذلك المصطلح.

والمشكِلَةُ الرئيسةُ في المعاييرِ القياسيَّةِ هي أنها تفتحُ البابَ بسُهُولةٍ إلى المفارَقاتِ التاريخية والمعتَقَدات ذاتيَّةِ التحقُّقِ. فإنّ عمليةَ تعْريفِ السلفية في حدِّ ذاتِها، من أجْلِ تَحْديدِ ظُهُورِها وتطوُّرِها المزعوم؛ ستُفْضِي إلى حُجَجٍ دائِرِيَّةٍ، فالتعريفُ يُبرِّرُ النتائجَ، والنتائجُ تُعْتَبَرُ صحيحةً على أساسِ ذلك التَّعْريف. فالباحثون الذين يعتَمِدُون تعريفَ السلفية كحرَكَةٍ حداثِيَّةٍ للإصْلَاح الديني، على سبيل المثال؛ غالبًا ما يُبْرِزُون ظُهُورَ المصطلَحِ في أوائِلِ الثمانينيات من القرن التاسع عشر، مع بُزُوغِ محمد عبده والأفغاني على السَّاحَةِ الفِكْرِيَّة العربيَّةِ بإصدارِهِما مجلةَ العروة الوثقى[34]. وبطريقَةٍ مُمَاثِلَةٍ؛ يدَّعي المؤرِّخون في سوريا أنَّ السلفيَّةَ ظهَرَتْ في دمشق في ثمانينيات وتسعينيات القرن التاسع عشر، عندما اكتسبَتْ مجموعةٌ من عُلَماء الدين المحلِّيِّين الذين ينْطَبِقُ عليهم تعريفُ السلفيين الحداثيين - ظُهُورًا وتأثيرًا[35]. وللوُصُولِ إلى استنتاجاتٍ تاريخيَّةٍ مختلفة؛ فيكْفِي أن تتبنَّى تعريفًا مختلفًا للسلفية، أو أنْ تُحافِظَ على التَّعْريفِ نفسه مع حَمْلِه على مفكِّرين سابقين (أو لاحِقِين) ليكُونوا التَّمْثيلَ الأَفْضلَ للمُثُلِ الأَسَاسِيَّةِ للحَرَكةِ السلفية. وفي النهاية، تَكْشِفُ هذه المنْهَجِيَّةُ عن أَفْكَارِ الباحِثِ وآرائِهِ الخاصَّةِ - ونَوْعِ المصادِرِ الثَّانَوِيَّةِ التي اطَّلَعَ عليها - أَكْثَرَ ممّا تَكْشِفُ عن تَارِيخِ المفهومِ المعرُوفِ بالسلفية، الذي ربما كان المسلمون في الماضي قد عَرفُوه وفَسَّرُوه.

ومع ذلك، فليست المعايِيرُ المادِّيَّةُ عِلاجًا شافيًا أيضًا. فهي قد تُؤدِّي بالسهولة نفسِها إلى استنتاجاتٍ لاتاريخية، إذا لم تكن مَصْحُوبَةً بفَحْصِ الإنسانِ في الإبِسْتمولوجيا الخاصَّةِ به. في الواقِعِ إنَّ مجرَّدَ وُرُودِ الكلِمَات العربية: سلف وسلفي وسلفية في المصَادِرِ الأَصْلِيَّة؛ كثيرًا ما يُعْتبرُ دَليلًا على وُجُودِ حركَةٍ سلفية مُتَميِّزَةٍ، أو وُجُودِ مَفْهوم ظَاهِرٍ للسلفية في الماضي. فعلى سبيل المثال؛ ذَهَبَ بعضُ الباحثين إلى أنَّ فِكْرةَ السلفية ظهَرتْ في العراق في بداية القرن التاسع عشر، في مُنَاقَضَةٍ للحركة الوهَّابية. وتستند هذه الحُجَّةُ إلى قِطْعَتَيْنِ من الأدلَّة النَّصِّيَّةِ، أهمُهما فقرةٌ وحيدةٌ من كِتابِ للعالِم البغدادي أبي الثناء الألوسي (ت. 1854)[36]. وفي هذه الفقْرَة، يدَّعي المؤلِّفُ أنَّ مُعلِّمه، علي السويدي

(ت. 1821): ''لم يسوِّد قلْبَه بعقائِدِ جَهَلةِ الوهَّابية، وإنما عَقَدَه على العقائد السلفية الأحمدية''[37].

ولكن على أيِّ أسَاسٍ ينبَغِي أن نَفْتَرِضَ أنَّ صِفَةَ السلفية في هذه الجُمْلَةِ تتعلَّقُ بمفهومٍ أو حركةٍ تتسمَّى بالسلفية؟ نحن سرعان ما نَقْبَلُ هذا التَّأْويلَ؛ لأنَّه يتلاءَمَ جَيِّدًا مع مَفْهُومِنا المسبق عن أنَّ السلفية هي اسْمٌ لتوجُّهٍ دينيٍّ رئيس. ومع ذلك، وكما سأُوضح أدناه؛ فهُناك طَرِيقةٌ أَكْثَرُ حَذرًا وعقلانيةً لتَفْسِيرِ عِبارة الألوسي، وهي تفنّدُ فِكْرةَ أنَّه تحدَّثَ عن السلفية كمفهومٍ مُمَيَّزٍ أو كحَرَكةٍ إصْلَاحيَّة. والآن، أُريدُ أنْ أُشِيرَ إلى أنَّ تَأْطيرَ النِّقَاشِ لِيَكونَ حول مُصْطَلَحِ السلفية ليستْ مَسْألةً هَامِشِيَّةً أبدًا؛ لأنَّ لها ذلك التأثيرَ الضَّارَّ، حيث جعلت مجموعةً كبيرة من الأدبيَّاتِ الثَّانَوِيَّةَ ومجموعةً أوسع من الافتِرَاضَاتِ؛ تؤثِّرُ على نَصٍّ كان ينبغي أن يُقرأ في سِياقِه الخاصِّ. فالاستنتاجُ المتسَرِّعُ أنَّ أبا الثناء الألوسي كان من أَنْصَارِ السلفية، على سبيل المثال؛ قَادَ الباحثين إلى اسْتِخْدَام كتاباتِه كمِقْيَاسٍ لِقِيَاسِ ''تطوُّر'' السلفية و''مسارِها'' التَّاريخي. وقَادَهم هذا الاستنتاجُ نفسُه أيضًا إلى بِنَاءِ أَنْسَابٍ وعَوَائلَ فِكْريةٍ تربطُ الألوسيَّ بغيرِهِ من عُلَماء الدين، الذين تَصِفُهم الأدبيَّاتُ الثانوية بأنَّهم من أَنْصَارِ السلفيين، سواءٌ أكان ذلك بحقٍّ أم بباطِلٍ. وبهذه الطريقة، فإنَّ المفهومَ الأسطوريَّ للسلفية يُبْقِي نفسَه حيًّا، وأيُّ مجهودٍ يُبذل من أَجْلِ ''تَعْقِيده'' أو إِضْفَاءِ ''فُرُوقٍ دقيقة'' عليه؛ لا يَقْدِرُ أنْ يفعلَ شيئًا من أَجْلِ التغلُّبِ على دَوْرَةِ الأَسْطَرة.

وكما أنَّ هناك دائمًا خَطَرًا في المُبَالَغَةِ في قِرَاءة الاسْتِخْدَام العَرَضِي لكلمة السلفي في المَصادِرِ الأصليَّة؛ فإنَّ هناك خطرًا مماثِلًا في المبالَغَةِ في نِطَاقِها الدِّلالِيِّ. فمُشْكِلَةُ هؤلاء الباحثين لا تَقْتَصِرُ على وُقُوعِهِم في خَطَأٍ تاريخي مُعْجَمِي بالإِشَارَةِ إلى أنَّ المسلمين في الماضي استخدموا كلِمَةَ السلفية كاسْمٍ مُجرَّدٍ يَعْنِي جماعَةَ ''السلفية'' في حينِ أنَّهم لم يفْعَلُوا ذلك؛ ولكن أيضًا أنَّهم وَقَعُوا في خَطَأٍ تاريخيٍّ مَفَاهِيمي، بافْتِرَاضِهم أنَّ مصطلحَ السلفي يَنْقِلُ طبقاتٍ من المعنى لم تلتَصِقْ بهذا المصطلح، في الواقِعِ، إلَّا في آخِرِ تسعين عامًا

أو نَحْوِ ذلك. وأَوْضَحُ ما يكونُ هذا الأمر في سَعْيِ السلفيين النقاويين المعاصِرين إلى إِثْبَاتِ الشَّرْعِيَّةِ التاريخية لتوجُّهِهِم الديني. فعنْدَ اسْتِخْدَام الأدِلَّةِ المادِّيَّةِ في مُحَاولةٍ لإِقْنَاعِ المسلمين الآخرين بأنَّ السلفية مصطلحٌ يرجع تاريخيًّا إلى العُصُورِ الوُسْطَى؛ فإنَّ السلفيين النقاويين يَلْجَأُون مَنْهَجِيًّا إلى نَوْعٍ من خِفَّةِ اليدِ المنطِقِيَّة، التي يَكُونُ لها تَبِعَاتٌ لاتاريخية كُبْرَى. فمن ناحيةٍ، فإنهم يستخدمون السلفيَّةَ كَمَصْدَرٍ صِنَاعي[38]، وهو ما يمكن أن يُترجَمَ إلى الإنكليزية كـ "Ancestralism" بَدَلًا من "Salafism"، من أَجْلِ فَهْمِ الفُرُوقاتِ اللُّغَوِيَّةِ الدقيقة. وهم يَرَوْنَ عُمُومًا أنَّ هذا المصدَرَ الصناعيَّ يُشِير إلى تَوَجُّهٍ دينيٍّ شاملٍ - نوْعٍ من الأيديولوجيا -، التي تضُمُّ جميعَ المعتقداتِ والمُمَارَسَاتِ الإسلامية، ومن بينِها العقيدةُ والفقهُ والأَخْلَاقُ والآدَابُ. ومن ناحيةٍ أُخرى، يواجِهُ السلفيين حقيقةُ أنَّه لم يتمَكَّنْ أحدٌ حتى الآن من العُثُور على مصطلح السلفية بهذا المعنى، ناهيك عن مَعْنَى التوجُّهِ الدِّينيِّ الشَّامِلِ، في أيِّ مَصْدَرٍ قبْلَ القرْنِ العشرين[39].

وللتحايُلِ على هذه المشكلة؛ يستدِلُّ السلفيون استِدْلالًا زائِفًا أنَّ كلماتٍ مثل: سلفيّ وسلفيون، التي وَرَدتْ في نُصُوصِ القُرُون الوُسْطى؛ ليست سِوَى مُشْتَقَّاتٍ لِمَا يُعرفُ الآن بالسلفية. (والافْتِرَاضُ الضِّمْنِيُّ هنا هو أنَّ المصطَلَحَ الفَنِّيَّ السلفية، يَلْزَمُ أنَّه كان موجودًا وقديمًا كَتِلْكَ المصطلحاتِ التي يُزعَمُ أنها مشتَقَّةٌ منه). وبذلك فقد ارْتَكَبَ السلفيون النقاويون خَطَأيْنِ تاريخيَّيْن. الأوَّلُ: أنهم يَفْتَرِضُون أنَّ مُعْظَمَ الكَلِمَاتِ المشتَقَّة من سلف في العُصُور الوُسْطَى تُشِيرُ إلى توجُّهٍ دينيٍّ معين، حتى عندما لا يكُونُ من الوَاضِحِ، على سَبيلِ المثالِ، أنَّ الصِفَةَ "سلفيّ" تَعْنِي "المنْتَسِب إلى السلفية"، بدلًا من أن تَعْنِي بِبَساطةٍ "المورُوث من الأجداد". والثاني، أنهم يَفْتَرِضُون أنَّ المحتوى المفاهيمي لهذه المصطلحات في العُصُورِ الوُسْطَى يُكَافِئ المحتوى المفاهيميَّ للسلفيَّةِ اليوْمَ، الذي يشمل كلَّ شيْءٍ[40]. وبعبارَةٍ أُخْرى، يُحَاوِلُ السلفيون المعاصِرُون أن يَلْوُوا عُنُقَ دليلِهم المادِّيِّ ليلائِمَ فِكْرَةً مُسْبقةً عن السلفية، وهي الفِكْرَةُ التي لا يَبْدُو أنها كانت مَوْجُودةً في العُصُور الوُسْطى.

وليس المؤرخون بمَنْأًى عن هذا النَّوْعِ من الزَّلَلِ. فهُنَاك افتِرَاضاتٌ مُمَاثِلَةٌ تكْمُنُ خَلْفَ دَعْوَى أنّ ابنَ تيميَّةَ وتلامِيذَه استَخْدَموا مُصْطَلح السلفيّ، للإشَارة إلى ''مَدْرَسَةٍ فِكْرية'' لا تتعلَّقُ باللاهوت فحسْبُ وإنما الفِقْهِ أيضًا. فمع أنَّ المصادِرَ قَبْلَ الحديثَةِ لم تَدَعْ أيَّ شكٍّ في أنَّ المسلمين استَعْمَلوا أَحْيانًا مُصطَلَحَ السلفيّ كعلَامَةٍ عقَائِديَّةٍ لتَعْرِيف أنفسِهم أنّهم من أَتْبَاعِ العقيدَةِ الحنْبَلِيَّة، لكن أَنْ يكونَ المصطَلَحُ نفسُه لعِبَ دورًا مفاهيميًّا مكافِئًا في المجَالِ الفِقْهِيّ، لِيُشيرَ إلى مَوْقِفٍ فِقْهِي غيْرِ مَذْهَبِيّ - لهُوَ أَمْرٌ بعيدُ الاحتِمَال للغاية من النَّاحيةِ المادّية[42]. وبالمِثْل، فالأدِلَّةُ النَّصِّيَّةُ لا تصَحِّحُ الافتراضَ الواسِعَ أنّه في أواخِرِ القرن التاسع عشر كان مُصْطَلحُ السلفي يُشيرُ إلى المسلمين الذين جعَلُوا السَّلَفَ نموذجًا يُحتذَى به وسَعَوْا إلى التَّوْفِيقِ بين العَقْلِ والوَحْيِ، للتَّأْكِيدِ على أَهَمِّيَّةِ الإِسْلامِ في المجتَمَعِ الحدِيثِ. هذه التَّأْوِيلَاتُ، في مُعْظَمِها؛ تَنْبَعُ مِن مَيْلِنَا إلى ضَخِّ عنَاصِرَ من الإِصْدَارَيْنِ النَّقَاوِي والحداثي للمَفْهُومِ الذي نُسَمِّيه الآن السلفية (وهو حَدِيثٌ نسبيًّا) إلى مُصْطلحِ السلفي (الذي هو أَقْدَمُ مِنه بكثير). وعَنْ طريقِ فَرْضِ عَادَاتِنا الذِّهْنِيَّةِ على المصادِرِ الأوليَّةِ والعَجْزِ عن الانْتِبَاهِ الوَاجِبِ إلى كلٍّ من الأَبْعَادِ الفِقْه-لغوية (الفيلولوجيَّة) والفَلْسَفِيةِ للسُّؤَال؛ فنحن نَحْكُم على الدِّرَاسةِ التاريخية للسلفية بكَوْنِها مُمَارسةً حسنةَ المعْنَى لكنَّها غيرُ مُجْدِيَةٍ. وهذا في أَفْضَلِ الأَحْوَالِ يُشْبِه مُطَارَدةَ سَرَابٍ تاريخيٍّ - سرابٍ لصُورَةٍ مُنْكَسِرَةٍ من المفهوم المعاصِرِ. وفي أَسْوَأِ الحالات، ينْتَهِي بنا الحالُ ونحنُ نُطارِدُ وَهْمًا مَفَاهِيميًّا لا يُوجَدُ إلَّا في دِراساتِنا الحديثة.

ومع ذلك، فإنَّ استِخْدَامَ المعايير المادِّيَّةِ في التَّارِيخِ الفِكْرِي يُثيرُ سؤالًا آخَرَ: هل الأَفْكارُ أَكْثَرُ أَهَمِّيَّةً من الكلماتِ التي يُتوصَّلُ من خِلَالها إلى مَعْرِفَةِ تلك الأفكار؟ فإنَّ بعضَ الباحثين، على سبيل المثال؛ يَذْهَبُ إلى أنَّ دِرَاسةَ النِّسْوِيَّة يجب ألَّا تقْتَصِرَ على الفترة التالية لظُهُور مُصطلح النِّسْوِيّة والنسويّات في أواخِرِ القرن التاسع عشر[43]. وينطَبِقُ المنطِقُ نفسه على دِرَاسَةِ الإسلامية*. فمع

* نحن نفهم أن الترجمة الأدق للمصطلح الذي استعمله المؤلف *Islamism* هو: الإسلاموية، =

أنَّ العديدَ من الباحثين قد اصْطَلَحُوا على أنَّ شكْلًا معيَّنًا من النَّشَاطِ الإسلاميِّ بَرَزَ مع تَأْسِيسِ حسن البنا لجماعة الإِخْوَان المسلمين في مصر عام 1928؛ فإنّ قِلَّةً منهم ترَى أنَّه من الضروري السُّؤالُ عمَّا إذا كان البنا قد اسْتَعْملَ مصطلحَ الإسلامية أم لا. (ولقد استعْمَله بالفِعْلِ في الأربعينيات، ومرَّ هذا الأمرُ دونَ أنْ يُلَاحِظَهُ أحَدٌ، وهذا يبيِّن أنه اعتُبِر أمرًا غَيْرَ مُهِمٍّ أو غيرَ ذي صِلَةٍ إلى حدٍّ كبير[44]). والسببُ في أنّ المفارَقَاتِ التاريخيةَ تَبْدُو مَقْبولَةً في مِثْلِ هذه الحالات: هو أن المصطلحاتِ المذكورةَ أعلاه، مِثْل كثيرٍ من المصطلَحَاتِ الأُخْرى؛ هي أولًا وقبْلَ أيِّ شيءٍ: فِئاتٌ تحليليَّةٌ. فهي تُشِيرُ إلى ظَوَاهِرَ تاريخيَّةٍ حدَّدها الباحثون وَفقًا لاحتِيَاجاتِهم، ثم اختاروا لأسبابٍ مفهومَةٍ أن يسمُّوها النِّسْوية أو الإِسْلَامية. لكنَّ هذه المصطلحاتِ تكتَسِبُ الجزءَ الأَكْبَر من معناها من الوَظِيفَةِ التي تؤدِّيها، كوسائِلَ للتَّفْكِيرِ والحديثِ عن التَّجْرِيدَاتِ، فالفائدةُ منها تتغلَّبُ على تاريخيَّتِها.

أمَّا السلفيةُ فَحَالةٌ مُختلِفَةٌ. فمع استِخْدامِ الباحثين الآن لهذا المصطَلَح كفِئَةٍ تحليليَّةٍ، وذلك منذ نَحْوِ مئة عام؛ إلا أنَّ التَّبْريرَ الأساسَ كان دائمًا أنَّ السلفية تَسْمِيَةٌ شَرْعِيَّةٌ ومُنَاسِبَةٌ، لأنها نَشَأتْ بِصُورَةٍ طبيعيةٍ في التَّقْلِيد الإسلامي. والذي يتضمَّنُهُ هذا المنطِقُ هو أنَّ المصطلحَ يجِبُ أن يكونَ له مَعْنًى أصليٌّ واحدٌ فأكثر، وهو المعنى الذي ينبغِي أن يحاوِلَ الباحثون استِخْلاصَه، لا اخْتَراعَه. وكما ينبغي أن يكونَ واضحًا الآن، فإنَّ فِكْرةَ ظُهُورِ السلفية كتوجُّهٍ دينيٍّ مستقل لمَّا بدأ العلماءُ والناشطون المسلمون في استخدامِ مُصْطلحَي السلفي والسلفية - ما زالتِ في صَمِيمِ أكثر الدراساتِ جديَّةً حول هذا الموضوع. لذلك حتَّى إذا ادَّعى الإنسانُ أنَّه يستخدِمُ مصطلحَ السلفية كأدَاةٍ تحليليَّةٍ فقط (أو مُصْطَلحِ

= ولكن آثرنا ترجمته إلى: إسلامية؛ مراعاةً للسياق الذي يريد الكاتب توظيفه، فإنه ليس من المعقول أن أحدًا من الباحثين قد ينتبه لوجود مصطلح الإسلاموية أو غيابه عن أدبيات البنا؛ كونه مصطلحًا معاصرًا، وذلك بخلاف مصطلح الإسلامية، لكونه مشتركًا بين المصدر الصناعي، والاتجاه الفكري، تماما كما هو الالتباس الحاصل في السلفية. (المترجمان)

خَارِجِيّ emic term، بلغة الأنثروبولوجيا)؛ فسيُضطَرُّ حَتْمًا إلى أن يَقْصُرَ معْنَى هذه الكلمةِ على ما تَذْكُرُه مجموعةُ الكتُبِ الثانوية، التي تَعْتَبِرُ السلفية تَصْنِيفًا مَحَلِيًّا (أو مُصْطَلحًا استبطانيًّا* ernie term)[45]. ورغم أنَّني لا أُوَافِقُ على الروايات المختلِفَةِ حولَ الأُصُولِ، الموجودة في الأدبيَّاتِ الثانوية؛ فإنني أُوَافِقُ على أنَّ العلاقةَ بين المفهومِ الذي يُزعَمُ أنَّه مَفْهُومٌ أصلِيٌّ وبيْنَ الكَلِمَةِ التي يُعرَفُ بها - تَسْتَحِقُّ اهتمامًا كبيرًا.

ولا شكَّ أنَّ لهذه المقارَبَةِ حُدودَها. فمن الصَّحِيحِ أنَّ التركيزَ على الصِّيَاغَةِ الواعِيَةِ للسَّلَفِيَّةِ تُشَكِّل خَطَرًا محتَملًا آخَرَ، "ألا وهو التخلُّصُ من جَمِيعِ الأَوْصَافِ التاريخية للتطوُّراتِ المفاهيمية إذا لم تَكُنْ مُرْتَبِطَةً بالتطوُّراتِ اللِّسانية"[46]. ولكن على المؤرِّخِ هنا أن يمارِسَ سُلْطَتَه التقديريَّةَ، وفي حالتِنا هذه، أَعْتَقِدُ أنَّ تجاهُلَ التطوراتِ المفاهيميَّةِ غيرِ اللِّسانيَّةِ هو ثَمَنٌ مَقبولٌ لإزَالَةِ الأساطيرِ عن السلفية، وهو ما تَشْتَدُّ الحاجَةُ إليه**. ويؤكِّدُ السلفيون المعاصرون في بَعْضِ الأَحْيَانِ أنَّ أبطالَهم التاريخيين لم يكُونوا في حَاجةٍ إلى مُنَاقَشةِ مَفْهوم السلفية ولا إلى أنْ يُسَمُّوا أنفسَهم بالسلفيين - لكي يكونوا سلفيين. وقد يكونُ الأمْرُ كذلك حقًّا، لكنّ هذا المنطِقَ لا يقُودُنَا إلى أيِّ مَكانٍ. فليست المسألَةُ هي الطبيعةُ المدَّعَاةُ للسلفية وأصلُها، بل البِنَاءُ الفِعْلِيُّ للسلفيَّةِ كمَفْهوم لتَأْكِيد دَعَاوَى مُعَيَّنَةٍ حولَ الفِكْرِ والنَّشاطِ الإسْلَامِيِّيْنِ. وبالنَّظَرِ إلى حالةِ الارْتِبَاكِ الحالية؛ فلا

---

* يقصَد بهذا المصطلح نوعٌ من المقاربة الداخلية التي تصف عناصر منظومة ما وفق الوظيفة التي يضفيها عليها مستخدمها، ويقابله المصطلح الخارجي. ويرجع هذا التقسيم الثنائي للاصطلاح إلى اللغوي كينيث بايك Kenneth Pike عام (1954)، وقد ظهرت آثاره في عدة مجالات أهمها الأنثروبولوجيا بفروعها وبخاصة الثقافية، واللسانيات. (المترجمان)

** يقصد الكاتب هنا: أنه رغم وعيه بحدوث تطورات مفهومية للسلفية، وأن هذه التطورات قد لا ترتبط بتطورات مصطلحية بمعنى أنْ تستلزم إنتاج مصطلحات جديدة، بما قد يجعل المصطلح الواحد (السلفية مثلًا) متضمِّنًا لمعان مختلفة ومتطورة= رغم وعيه بذلك كله إلا أنه سيفضل أن يهمل ذلك التطور المفهومي، في سبيل أن يصل إلى تحديد نشأة مصطلح السلفية كمذهب فكري، بما يدحض في الأساطير المؤسسة - بحسب وجهة نظره - للسلفية المعاصرة حول قدم مصطلح السلفية بكامل حمولته. (المترجمان)

فائدَةَ أكاديميةً تُذكَرُ في افتِرَاضِ وُجُودِ المفهوم قبل ظُهُورِ الكلمة. ولا شكَّ في أنَّ العديدَ من السِّمَاتِ الفِكْريَّةِ فيما يُعْرَفُ اليومَ بالسلفية مَوْجودَةٌ منذ القرون الوسطى، لكنّ هذا أمرٌ عارِضٌ بالنِّسْبَةِ للسؤال حَوْلَ كَيْفَ ولماذا تبَلْوَرَ هذا الإِطَارُ المفاهيمِيُّ المعيَّنُ. ويجِبُ أن نُدْرِكَ أنَّ صِياغَةَ السلفية كمَفْهُومٍ هي في حدِّ ذاتها نِتَاجٌ لعمليَّةٍ تاريخيةٍ تستَحِقُّ الدراسة.

إعادة النظر في السلفية وفهم السلفيين للإصلاح

إنَّ الهدفَ من هذا الكتاب، هو تَتَبُّعُ عمليَّةِ صِنَاعَةِ السَّلَفِيَّةِ كمفهوم، في كِلْتَا الصورَتَيْنِ الحداثية والنقاوية، وشَرْحِ كيْف حلَّت الأخيرةُ مَحَلَّ الأُولَى. ولفَهْمِ هذه التطوُّراتِ؛ يتتبَّعُ الكتابُ الرحلةَ الفِكْرِيَّةَ للسلفي المغربي والرَّحَّالَةِ تقي الدين الهلالي (1894-1987). تبنَّى الهلاليُّ، المتصوِّفُ السابقُ على الطريقةِ التيجانية؛ ما أُطلِقَ عليه فيما بَعْدُ: السلفيةُ، في عام 1921، وشَرَعَ في مُهِمَّةٍ استغرقت مدَّةَ حياتِه لدِرَاسَةِ مصادِرِ النُّصُوصِ الأصْلِيَّةِ للإسلام، دِرَاسَةً وتَدْرِيسًا ودِفَاعًا، في ثلاث قارَّاتٍ مُخْتلِفَة. وأَثْنَاءَ تجوالِه في المنطقة من الرباط إلى مكة المكرمة، ومن كلكتا [في الهند] إلى برلين؛ صاحَبَ العديدَ من العُلَماءِ البَارِزِين والنُّشَطاءِ وتفَاعَلَ معهم، ممَّنْ كان لهم مُقَارَبَاتٌ مختلِفَةٌ للإِصْلاحِ الإسلامي، والذين شارَكُوا غالبًا في صِيَاغَةِ مَفْهُومِ السلفية. ومن الشَّخْصِيَّات المحورية في هذه القِصَّةِ محمد بن العربي العلوي، وعلال الفاسي، في المغرب؛ ورشيد رضا، ومحمد حامد الفقي، في مصر؛ وشكيب أرسلان في سويسرا؛ وعبد العزيز بن باز في المملكة العربية السعودية.

في البِدَايَةِ، جمَعَ الهلاليُّ بين العقيدَةِ السلفِيَّةِ والتزامٍ لا لَبْسَ فيه بإِصْلَاحِ المجتمع الإسلامي على غِرَارِ المجتَمَعاتِ الحديثة. لكنه تخلَّى تدريجيًا عن هذه القِيَمِ الحداثية، وأَمْضَى السنواتِ الأخيرةَ من حياته في التَّدْريسِ في الجامعة الإسلامية في المدينة المنوَّرة، والتَّرْوِيجِ للسلفية النقاوية في الدار البيضاء. وقد اكْتَسَبَ منذ ذلك الحين سُمْعَتَهُ كأَبٍ لـ "السلفية الوهابية" في المغرب[47]. ما

الذي يمكِنُنَا أن نتعلَّمَه من مَسَارِ الهلالي ومَسَارِ زُمَلائِه من العُلماء المسلمين والنَّاشِطِين؟ ما الذي تُخْبِرُنا به حَيَوَاتُهم وكِتَاباتُهم حول تطوُّرِ السلفية كمَفْهُوم؟ ليس هذا الكتَابُ عن السِّيرَةِ الفِكْرِيَّةِ في حدِّ ذاتها. ولكن من خلال وَضْعِ تجارِبِ الهلالي وشُرَكائِه في سِيَاقِها؛ فسَوْفُ أُحَدِّدُ عددًا من الملامِحِ التاريخية الرئيسةِ التي ساهمَتْ في تَشْكِيلِ السلفية وتحوُّلِها إلى مَفْهُومٍ قابِلٍ للتعرُّفِ عليه ماديًّا.

ومن ثَمَّ فهذا الكِتَابُ يقدِّمُ ثلاثَ حُجَجٍ "بنائية" تُعيدُ صِيَاغَةِ الطريقةِ التي نتصوَّرَ بها السلفيةَ وتاريخَها.

الحُجَّةُ الأولى، وهي الأوْسَع، هي أنَّ تاريخَ السلفية من زَاوِيَةٍ مفاهيميَّةٍ هو أَكْثَرُ تأخُّرًا مما قد يتوقَّعُه المرْءُ. وأؤكِّدُ أنَّ التفكيرَ والتحدُّثَ حولَ السلفية - أي نَفْسِ صِيَاغَةِ هذا المفهومِ سواءٌ في صورَتِه الحداثية أم النقاوية - هي ظَاهِرَةٌ من القرن العشرين. وخلافًا للاعْتِقَادِ الشَّائِعِ؛ فإنَّ تاريخَ المصطلحِ لا يرجِعُ إلى العُصُورِ الوُسْطَى ولا إلى أواخِرِ القرن التاسع عشر. ويترتَّبُ على ذلك أنَّ أيًّا من الحُزَمِ المفاهيميةِ الموجودةِ حاليًا ينبَغِي ألَّا تُحَدِّدَ مُسْبقًا قراءَتَنا للمصادِرِ المبكِّرَةِ. وإنَّ التخلِّي عن الافتراضَاتِ القياسيَّةِ حوْلَ السلفية يساعِدُنَا أيضًا في مُلَاحظَةِ الغيابِ الواضِحِ لأيِّ مُنَاقشَةٍ لمفهومٍ يُسَمَّى السلفية، لا في الدِّرَاساتِ الإسلامية ولا غيرِ الإسلامية، حتى العشرينيات من القَرْنِ الماضي تقريبًا (وحتى خلال ذلك العَقْدِ، حَظِيَ المفهومُ باهتمامٍ أكبرَ في أعمال المستشرقين). ومهما كُنَّا نُرِيدُ أنْ نرْجِعَ بتاريخِ هذا المفهوم؛ فالأَمْرُ الواضِحُ من المصادر: قبل المئة سنةٍ الماضية؛ لَمْ يَسْتَعْمِلِ الباحثون، بصَرْفِ النَّظَرِ عن خلْفِيَّاتهم؛ مُصطلحَ السلفية، ولم يعرِّفوه أو يتجَادَلُوا بشأْنِه.

وبالتأكيد، فَمِثْلُ هذه الحُجَّةِ تتوسَّلُ بالحِكْمَة والحساسيةِ التاريخيتيْنِ، بدلًا من المنطِقِ الخالِصِ. وليس من الممْكِنِ إِثْبَاتُ مِثْلِ هذا النَّوْعِ من الملاحَظَاتِ باعتبارٍ مُطْلَقٍ إلا إذا اضطلَعُ أحدُهم بالمهمَّةِ النَّظَرِيَّةِ والعَمليَّةِ المستحيلة، من غَرْبَلَةٍ لجميعِ الوثائِقِ التاريخية التي كُتِبَت منذ القرن السابع [الميلادي]. لكنّ هذا

لا يَعْنِي أنَّ تلك الملاحظةَ لا قِيمَةَ لها. فالحقيقةُ أنَّنا نَعْرِفُ ما يَكْفِي عن المصادِرِ لتَمْيِيزِ نمطٍ واضحٍ - وهو تحديدًا أنَّ شَعْبِيَّةَ أو شُيُوعَ مُصطلحِ السلفية في الخِطَابِ الإسلامي المعاصِرِ ليست مَسْبُوقَةً من النَّاحِيَةِ التاريخيةِ. وحتّى لو وَجَدَ باحثٌ لا يعرِفُ الكلَلَ مثالًا غيرَ مَشْهُورٍ لاستعمال كلمة السلفية كمَصْدَرٍ صِنَاعِيٍّ قبل القرن العشرين؛ فأَغْلَبُ الظنِّ أنَّ مُلَاحظتَنا تلك ستظلُّ قائِمَةً كما هي. فإنَّ وُجُودَ الشُّذُوذاتِ النَّادرة، أو حتَّى القليلِ منها؛ لن يُغَيِّرَ مِنْ حقيقةِ أنَّ السلفيَّةَ مَفْهُومٌ برَزَ بوضُوحٍ شَديدٍ في المئة سنةِ الماضية.

ولذلك؛ فلا جَدْوَى من مُحَاوَلَةِ إِقْنَاعِ أنفُسِنَا أنَّ كلِمَةَ السلفي، كما اسْتُعْمِلت في القرن الماضي؛ كانتْ تَعْنِي أيَّ شيءٍ أكثرَ مِمَّا تُخْبِرُنا به المصادِرُ في مَرْحَلة ما قبل القرن العشرين. وهنا أيضًا تُظهِر حُجَّتِي الأولى أنّ هناك نمَطًا مَلْحُوظًا: فمِنَ العُصُور الوسطى حتى بدايةِ القرن العشرين؛ لم يَسْتَعْمل العُلَماءُ والنُّشطاءُ كَلِمَةَ السلفي في الإِشَارَةِ إلى أنفسِهم أو غيرِهم إلَّا بمَعْنَى الالتِزَام بالعقيدَةِ الحنبليَّةِ، على الأقلِّ فيما يتعلَّقُ بتأْوِيلِ أَسْماءِ الله وصِفَاتِه. وهذا الموقُف العقَدِيُّ، كما أشرْنَا سابِقًا؛ كان مَعْرُوفًا بمذهب السلف. وبعبارَةٍ أُخْرَى، لم يستَعْمِل المسلمون قبل القَرْنِ العشرين مُصْطَلحَ السلفي للإِشَارَةِ إلى تمسُّكِهم بحرَكَةٍ أو توجُّهٍ ديني متعدد الأَوْجُهِ يسمَّى السلفية. وفي اللغة العربية، يختلف التَّعْبِيرانِ لسببٍ ما: فهُمَا يمِّثلانِ تطوراتٍ مفاهيميةً مختلفةً، ولا يُمكن أن يُقال إنَّ لهما نَفْسَ المعْنَى والنِّطاقِ والتَّارِيخ[48].

وهُنَاك الكثيرُ من الأدِلَّةِ المادِّيَّةِ التي تؤيِّدُ هذا التفسيرَ. فابن تيمية تحدَّثَ عن السلفيِّين كفِرْقَةٍ عقَدِيَّةٍ محْضَةٍ، ولم يكن أَوَّلَ من فَعَلَ ذلك[49]. وفي بَعْضِ الأحيان، استَعْمَلَ الوهَّابية أيضًا مُصْطَلح السلفي بمعْنًى عقدِيٍّ مَحْضٍ، كما يتبيَّن من مخطوطةٍ عامَ 1853 لتاريخ ابن بشر الشهير: عنوان المجد في تاريخ نجد. وكَأَحَدِ المنتسبين إلى الوهَّابية؛ وصَفَ ابنُ بشر نفسَه أنه "الحنبلي مذهبًا والسلفي اعتقادًا"[50]. هذِه العِبارَةُ، التي ليست بِنيتُها بمستَغْرَبةٍ؛ تُصَرِّحُ تمامًا بأنَّ السلفيين قَبْلَ القَرْنِ العشرين كانوا أَنْصَارَ عقيدةٍ معيَّنَةٍ، وليس مَنْهَجًا فقهيًّا

معيّنًا. وبمجرَّدِ أنْ يتضحَ ذلك؛ تُصْبحُ عبارةُ أبي الثناء الألوسي المشارُ إليها سابِقًا مفهومةً أَكْثَرَ. فمن الواضح أنَّه كان يُسَوِّي بين "المعتقدات السلفية" بما يمكن أن يُسمَّى "المعتقد الحنبلي السليم". وفي مَوْضِعٍ آخرَ من كتابه؛ استعمل كَلِمَةَ السلفي بالمعْنَى الاعتِقَادي وبيَّن بوُضُوحٍ أنَّ معنى "سلفي الاعتقاد" هو التَّمَسُّكُ بالعقيدة الحنبلية، وإن لم يكن بالضَّرورَةِ بالمذهَبِ الفِقْهِيِّ الحنبلي[51]. وبدلًا من أنَّه كان يَرْسُمُ خَطًّا فاصِلًا بين الوهَّابية ومفهومٍ جديدٍ يُسَمَّى السلفية، كما تقترِحُ الدراساتُ الحالية؛ فيبدو أنَّ الألوسيَّ كان يحاوِلُ ببساطَةٍ أن يُنْكِرَ التِزَامَ الوهَّابيَّةِ بالمنْهَجِ العقَدِيِّ الموجودِ بالفعل، والذي يَحْظَى بالاحترام. فالذي كان يَعْنِيه هو أنَّ المتَّبِعَ الحقيقيَّ للعقيدة الحنبلية / السلفية، مِثْل علي السويدي؛ لا يمكِنُ أن يكونَ مُتَطرِّفًا وهابيًّا، ولا يَنْبَغِي الخَلْطُ بينهما (مما يعني أن المتطَرِّفِين الوهَّابيين كانوا بعيدين عن العقيدة الحنبلية / السلفية، خِلَافًا لدَعْوَاهم)[52].

في أوَاخِرِ القرن التاسع عشر وأوائِلِ القرن العشرين؛ واصَلَ علماءُ المسلمين في الشَّرْقِ الأَوْسَطِ وشمال إفريقيا التلقيبَ بالسلفية إمَّا لأَنْفُسِهم أو لِغَيْرِهم ممَّن اعتَقَدُوا أنهم تقيَّدوا بمذهبِ السَّلَفِ العقدي، بغَضِّ النَّظَرِ عن آرائِهم حول الحداثَةِ والتَّحْديثِ. أمّا هَلْ كانَ أَنْصَارُ المعتَقَدِ السَّلَفِي يَدْفَعُون في اتِّجَاهِ الإِصْلاحاتِ الحداثية في القانون والمجتمع والتعليم والسياسة - فهذا أَمْرٌ مختَلِفٌ تمامًا، ولا ينبغي الخَلْطُ بين الأمرين. وكما تبيَّنَ؛ فإنَّ بعضَ كِبَار الإصلاحيين الحداثيين في تلك الفتْرة لم يكونوا سلفيين في الاعتقاد، وبعضَ مَن ادَّعَوْا أنهم سلفيون في الاعتقاد لم تكن لديهم أيُّ أَجِنْدَةٍ حداثِيَّةٍ البتَة (وهَّابيةُ نَجْد أَفْضَلُ مِثَالٍ لذلك). وكان من بَيْنِ هؤلاء الحداثيين غير السلفيين بعضُ الشَّخْصِيَّات البَارِزة مثل السير سيد أحمد خان (ت. 1898)، وأمير علي (ت. 1928) في الهند الاستعمارية، والأفغاني، ويمكن أن يُضمَّ إليهم محمد عبده. لا أحَدَ من هؤلاء الإصلاحيين كانَ سلفيًّا في العقيدَةِ أو حتَّى ادَّعى ذلك، مع أنَّ الأدبيَّاتِ الثانوية غالبًا ما تُشِيرُ إليهم على أنَّهم سلفيون. وكان محمد عبده، على سبيل المثال؛ يعْلَمُ أنَّ السلفيين فِرْقَةٌ عَقَدِيَّةٌ، لكنه امْتَنَعَ عن الانْتِسابِ

إليهم، حتَّى في نهاية حياته. وبالإضَافة إلى ذلك؛ فإنَّ أُطْروحَته العقَدِيَّة كثيرًا ما تتعارَضُ مع العقيدة الحنبلية. وانطلاقًا من الجُهُودِ الصَّعْبَةِ لبَعْضِ أَتْبَاعِه في تَصْويرِه سلفيًّا بعْدَ وَفَاتِه؛ فمن الواضِحِ أنَّ موقِفَه العقديَّ كان غامِضًا في أَحْسنِ أحْوَالِه.

ماذا يمكن أن نفهمَه إذنْ حَوْلَ ما يسمَّى بالحركة السلفية الحداثية، التي يُزعمُ أنَّ محمد عبده كان زعيمَها؟ إنَّ التَّحْليلَ المدقّقَ لكلٍّ مِن المصادِرِ الأوَّليَّةِ والثَّانويَّةِ يُشيرُ إلى أنَّ هذا المصطلَحَ بدأ كبِنَاءٍ استِشْرَاقِي في القرن العشرين، ثم تبنَّاه بعدَ ذلك العُلَماءُ المسلمون والنَّاشِطُون أو طوَّرُوه بأنفسِهم. وبصورةٍ أكثر تحديدًا، كما سنرى في الفصل الأول، نَشَأَ هذا "التحريف الاجتماعي"[53] عام 1919 في أَعْمَالِ الباحث الفرنسي لويس ماسينيون، ثم انتشر داخِلَ المجتمَعاتِ العِلْمِيَّة بَدْءًا من العِشْرِينيَّاتِ. سأَشْرَحُ كيْفَ أدَّى التَّرَاخِي في اسْتِخْدَامِ المصطلح الفنِّي السلفي من قِبَل الصحفيين والكُتَّاب العرب في بداية القرن العشرين إلى تَسْهيلِ التحوُّلِ الدِّلالي (السيمانطيقي)، ولماذا، في نهاية المطاف؛ اتُّخِذَ مصطلَحُ السلفية ليُصْبحَ مَعْنَاه حركةً لِلْإِصْلَاحِ الحداثي، تعُودُ أُصُولُها إلى أواخِرِ القرن التاسع عشر[54]. وبهذا الاعتِبَار، نَمَا مَفْهومُ السلفية الحداثية في البِدَايَةِ مِنَ العَجْزِ عن إدْرَاكِ أنَّ كلمةَ السلفي كانت في البداية وقَبْلَ كُلِّ شيءٍ مُصْطَلحًا عَقَدِيًا فنيًّا، وأنه لم يكن ثمة رَابِطٌ ضروريٌّ بين التَّرْوِيجِ لنُسْخَةٍ إسلامِيَّةٍ من التقدُّمِ الحضارِيِّ من خلال الجَمْعِ بين العَقْلِ والوَحْيِ من ناحِيَةٍ، وبين أَنْ تكونَ سلفيًّا في الاعتقادِ من نَاحِيَةٍ أُخْرَى.

وعلى هذا النَّحْوِ، بدأ مفهومُ السلفيَّةِ الحداثِيَّةِ يَدْخُل تَدْريجيًّا إلى الذَّخِيرَةِ المفاهيميَّةِ الإسلامية. وبحُلُول أواخِرِ الثلاثينيات؛ بدأ الإِصْلَاحِيُّون المغارِبَةُ في اسْتِعْمَال المَصْدَرِ الصِّنَاعِيِّ السلفية، للإِشَارة إلى توجُّهِهم الإسلامي الحداثي. ولم تكن هذه مُصَادَفةً؛ لأنَّ المصادِرَ تُشيرُ إلى أنَّهم بَنَوْا على الإِطَارِ المفاهيميِّ للمُسْتَشْرِقين. فقد قاموا بالاستِيلاءِ على، واسْتِغْلَال؛ الفِئَةِ المعيبَةِ التي كان الباحثون الأوروبيون قد اخْتَرَعُوها في الأَصْلِ مِنْ أَجْلِ تَصْنِيفِهم. وكالمستشرقين؛ أَسْقَطَ الإصلاحيُّون المغارِبةُ مَفْهومَ السلفيَّةِ على الماضي، مما

أدامَ أسطورةَ ماسينيون، التي بُمُوجِبِها يكون الأفغانيُّ ومحمد عبده قادةَ الحَرَكَةِ السلفية في أواخِرِ القرن التاسع عشر. ومن ثلاثينيات القرن الماضي فصاعِدًا؛ يمكِنُ أنْ نتحدَّثَ حقًّا عن وُجُودِ سلفيين حداثيين، في مُقَابَلَةِ حداثيين إسلاميين اتَّفَقَ كُوْنُهم سلفيين في الاعتقاد. وهذا التَّمْييزُ مهمٌّ، كما سنرى؛ لأنَّ أَبْرَزَ أنْصَارِ السلفية الحداثية في مُنْتَصف القرن العشرين هو المغربي علال الفاسي - لم يكن مُلْتَزِمًا حتَّى بالاعْتِقَادِ السلفي. لكنَّه كان مُدَافِعًا قَوِيًّا عن العقيدة الأشعرية - وهي المُفَارَقَةُ السَّاخِرَةُ بلا شكٍّ. ولكنْ في الرُّبْعِ الأخير من القرن العشرين، تَرَاجَعَ هذا المفهومُ الهامِشِيُّ للسلفية مِن المشْهَدِ. لقد اختفى الذين وَصَفُوا أنفسَهم بالسلفيين الحداثيين من المشْهَدِ الفِكْرِي، ممَّا سمَحَ لنُظَرائِهم الأَكْثَرِ نَقَاوةً باحْتِلالِ مَرْكَزِ الصَّدَارَةِ.

ومع ذلك فيَجِبُ أنْ نتذكَّرَ أنَّ المفهومَ النقاوِيَّ للسلفية، كما نعرفه اليوم؛ هو أيضًا نِتَاجٌ للمئة سنةٍ الماضية. فمع أنها تَشْتَمِلُ على الفِكْرة القديمة عن الاعتقاد السلفي؛ فإنَّ السلفية النقاوية هي مَفْهومٌ أَكْثَرُ تَعْقِيدًا ومتعدِّدُ الأَوْجُهِ من مَفْهُومِ مَذْهِبِ السَّلَفِ في العصور الوسطى. فالطريقَةُ الشَّامِلَةُ والمنهجية التي يعرِّفُ بها السلفيون النقاويون ذلك المفهومَ - منهجٌ شامِلٌ للإسلام يُغَطِّي كلَّ جانِبٍ من جوانِبِ التجربَةِ الدينية - هي أيضًا سِمَةٌ لأيديولوجيات القرن العشرين. وبالتالي فإنَّ عمليَّةَ بِنَاءِ السلفية النقاوية ترافَقَتْ مع بِنَاء السلفية الحداثية. وكانت هي أيضًا عمليةً تَدْرِيجيَّةً بدأتْ بجدِّيَّة في العشرينيات من القرن الماضي، عندما بدأ المسلمون في تَوْظِيفِ المَصْدَرِ الصِّنَاعِي، السلفية، ورَسْمِ مَلامِحِه. وبمرُورِ الوقت، أدَّى هذا التطوُّرُ المفاهيميُّ إلى تغيُّراتٍ مَلْحُوظةٍ في معْنَى أَنْ تكونَ سلفيًّا. فكان السلفيون في أوائِلِ القرن العشرين (عندما كانتْ كَلِمَةُ السلفيِّ ما زالتْ تَعْنِي الانتِصَارَ لمذهب السلف في العقيدة) أنصارًا للمَفْهومِ النقاوي للاعتقاد، لكنْ كان من الممْكِنِ بسُهُولَةٍ أن يتبنَّوْا قناعاتٍ حداثيةً في مجالاتٍ أخرى، مِثْل القانون والمجتمع والسياسة. أمَّا السلفيون في أواخِرِ القرن العشرين (عندما أصْبَحَ معْنَى أن تَكُونَ سلفيًّا أيْ أنْ تكونَ مِنْ أنْصَارِ التوجُّهِ الديني النقاوي الشامل، الذي يُسمَّى السلفية) فكانوا، مقارنةً بهؤلاء؛

أَكْثَرَ صرامةً بكثير. فمن الصَّعْبِ أن تتخيَّلَ سلفيًّا في أواخِرِ الثمانينيات والتسعينيات من القرن الماضي، يَقْبَلُ بالتنوُّعِ الديني الداخلي من أَجْلِ الوَحْدَةِ الإسلامية، ويَأْسَفُ لِغِيَابِ الاحْتِرَام المتبادَلِ بين مُخْتَلَفِ المدارِسِ الإِسْلاميَّةِ في العقيدة، كما كان كذلك العديدُ ممَّن سمَّوا أنفسهم السلفيين في أوائِلِ القرن العشرين.

أما **الحُجَّةُ الثانية** في هذا الكتاب؛ فهي متعلِّقَةٌ بآلِيَاتِ هذا التحوُّلِ. فأؤكِّدُ فيها أنَّ مَفْهُومَ السَّلَفِيَّةِ النَّقَاوِيَّةِ، الذي تطوَّرَ على مَدَى عِدَّةِ عُقُود؛ لم يكن يستَلْزِمُ في البدايَةِ الرَّفْضَ التَّامَّ للمُرُونَةِ الدينية. لقد غيَّرَ النَّاشِطُون البَارِزونَ ممَّنْ كانُوا سلفيِّين في الاعتِقَاد؛ مِنْ فَهْمِهم للإِصْلَاحِ الإسلامي بين العشرينيات والخمسينيات من القَرْنِ الماضي؛ وذلك يَرْجِعُ أَسَاسًا لملاءَمَةِ الاعْتِبَاراتِ السياسيَّةِ، ولِزِيَادَة احتمالاتِ تَحْقِيقِ الاستِقْلَالِ السياسيِّ عن القُوَى الاستعمارية. ونتيجةً لذلك، وسَّعوا مَعْنَى السلفي خارجَ حدودِ العقيدة، وأسَّسُوا لفكرةٍ صارِمَةٍ من السلفية، على أَمَلِ تَعْزِيزِ وَحْدَةِ المسلمين من مُخْتَلَفِ المناطق والخَلْفِيَّاتِ الثقافية، في ظِلِّ مِعْيَارٍ مُشْتَرَكٍ من النَّقاوة الإسلامية. ولكي يكون ذلك واضحًا، فيجِبُ ألا يُفْهَم هذا على أنه تحوُّلٌ من السلفية الحداثية إلى السلفية النقاوية، وهِي طريقَةٌ خاطِئَةٌ في فَهْمِ هذه المسألة. ولكنّ المقصود أن التوسُّعَ المفاهيميَّ للسلفية النقاوية كان يَعْنِي أنَّ من الصَّعْبِ على أَنْصَارِ العقيدة السلفية على نحْوٍ مُتَزايِدٍ أن يتَّخِذُوا مَوْقِفًا معتدلًا من الأسئلة التي كانت، حتَّى ذلك الحين؛ تقَعُ خَارجَ نِطَاقِ السلفية. ومع ذلك، كان هؤلاءِ النُّشَطاءُ متردِّدِين في دَفْعِ النقاوة والالتزام الدينيَّين إلى الحدِّ الأَقْصَى. وكان مُعْظَمُهم من القوميين الإسلاميين، ومن ثَمَّ فقد نَاضَلُوا لتَحْقِيقِ التوازُنِ بين الوَحْدَةِ (الحاجَةُ إلى تَعْبِئَةِ الأمة بأكملها ضدَّ قوى الاستعمار) والنَّقَاوَةِ (الحاجة إلى تَطْهِيرِ الأمة من المعْتَقَداتِ والمُمَارَسَاتِ الخاطِئَةِ، التي فرّقت الأمّة وأَضْعَفْتَها). وسيكونُ مِنَ السَّطْحِيِّ للغاية أن يُفتَرَضَ أنَّ البناءَ التدريجيَّ للسلفية النقاوية كان مجردَ ردِّ فعلٍ تجَاهَ الغرْبِ.

ولذلك، فإنّ مِفتاحَ فهْمِ الفترة التي تمتدُّ من العشرينيات إلى الخمسينيات

من القرن العشرين؛ يكمُنُ في فهْم أنَّ السَّعْيَ إلى الاستِقْلَالِ قَدْ أَجْبَرَ السلفيين على كَبْحِ "الراديكالية الدينية" ضِمْنَ حُدودٍ معيَّنَةٍ، مع أنَّه جعلهم أيضًا يتبنَّوْنَ تَعْرِيفًا أكثَرَ صَرَامةً للأرثوذوكسية وللأرثوبراكسية (التقويمية). ومن المفَارَقَاتِ، أنَّ جهُودَهم لفَضْحِ انحِرَافِ الاستعمار - وكثيرًا ما كان ذلك من خِلالِ الأَسْلِحَةِ الفكْرِيَّةِ الأوروبية نفسِها - مَنَعَهُم مِنْ رَفْضِ الحداثة الفلسفية الغربيَّةِ بالكَامِلِ. فالهلاليُّ، الذي انتقل من العراق إلى ألمانيا النازية عام 1936، وحصَلَ على دَرَجَةِ الدكتوراه في الأَدَبِ العَرَبِيّ من جامعة برلين عام 1940، هو أحَدُ الأَمْثِلَةِ على ذلك. كما أدّى السَّعْيُ إلى الاستقلال أيضًا إلى دَفْعِ السلفيين إلى الوُصُولِ إلى تَسْوِيةٍ مؤقَّتَةٍ مع غيرهم من المناهِضِين للاستعمار، الذين لم تكن آراؤُهم الدينيةُ قد بلغتْ أَعْلَى مُسْتَوَياتِ النقاوة الدينية. ومن هنا، تسَامَحُوا مع السلفيين الحداثيين، على الرغم من أنَّ هؤلاء الأخيرين كانوا دولتيين محليين وطنيين، ولم يركّزوا كثيرًا على الوَحْدَةِ الدينية، بل إنهم روَّجوا لفِكْرَةِ الأَشْكالِ المحلِّيَّةِ أو الوطنيَّةِ من الإِسْلَامِ.

و**الحُجَّةُ الثالثة** والأخيرة في الكتاب هي أنَّ إِنْهَاءَ الاستِعْمَارِ أدَّى إلى تحوُّلٍ لهذا الموقِفِ عن طَرِيقِ إِزَالةِ الهَدَفِ المشتَرَكِ، الذي كان حتى ذلك الحينِ يوحِّد جميعَ السلفيَّات من جَمِيعِ القَناعاتِ. وفي مَرْحَلةِ ما بعد الاستقلال؛ شهِدتْ السلفيةُ الحداثية والنقاوية في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا؛ مصائِرَ مختلفة. ولأنّ الحداثيين كانوا دولتيين وقُطريين، وكانتْ لهم أَجِنْدَاتٌ اجتماعيَّةٌ وسياسيَّةٌ تتطلَّبُ عادةً المشاركةَ في السياسة الوطنية؛ فإنهم إمّا قد فَقَدُوا نُفوذَهم لصَالِحِ النُّخَبِ العلمانية (أو حتى لصالح الإسلاميين)، أو قلَّلُوا من نشَاطِهم ليخْتَفُوا في نهاية المطاف خَلْفَ أجْهِزَةِ الدَّوْلَةِ في بِلَادِهم. ومع تَرَاجُعِ ثَرْوتِهم السياسيَّةِ؛ تراجَعَ مَفْهُومُهم للسلفية أيضًا. أمَّا السلفية النقاوية؛ فقد حقَّقَتْ أَفْضَلَ من ذلك. فبمجرَّدِ انْتِهَاءِ النِّضَالِ من أَجْلِ الاسْتِقْلَالِ؛ ركَّزُوا جميعَ اهتمامِهم تَقْرِيبًا على النقاوة الدينية، ولكن مع حَافِزٍ أقَلَّ بكثيرٍ للتَّسامُحِ مع الخِلافِ الإسلامي الداخِلِيّ. وبالنَّظَرِ إلى قُدْرَتِهم على إِيصَالِ الرِّسَالَةِ الدينية نفسِها في كُلِّ مَكَانٍ

واسْتِعْدَادِهم للتَّخَلِّي عن السياسةِ؛ فإنهم لم يَفْقِدُوا سببَ وُجُودِهم. فقد وَجَدَ الكثيرُ من القَوْمِيِّين الإسلاميين السابقين، كالهلالي؛ في السعوديةِ موطِنَهم الثاني، ولم يعُودُوا رَاغِبِين في التَّرْوِيجِ لأَفْكَارِ الحداثَةِ الإسلامية، كما فَعَلُوا سابِقًا بِدَرَجاتٍ مُتَفاوِتَةٍ. ومنْذُ أواخِرِ السبعينيات فصاعِدًا؛ أَصْبَحَ مَفْهومُهم النقاويُّ للسلفِيَّةِ مُهَيْمِنًا.

يتأَلَّف الكتابُ من سِتَّةِ فُصُولٍ. يتناوَلُ الفَصْلُ الأول البارامِتْرات المفاهيميَّةَ والتاريخيَّةَ للدِّرَاسَةِ، ويحلِّلُ مَعْنَى التحوُّلِ المزعُومِ للهلاليِّ إلى "السلفية" عام 1921. ويركِّزُ الفصْلُ الثَّاني على حملة رشيد رضا لرد الاعتبار للوهابية في عشرينيات القرنِ الماضي، التي أَتَتْ بالهلاليِّ وغيرِه من تلاميذ رشيد رضا إلى السعودية، في محاولةٍ لمسَاعَدَةِ الوهَّابِيين الأَكْثَرِ تَعَنُّتًا وجَعَلَهم أَكْثَرَ اعتِدَالًا. وقد كان لِهَذَا القَرَارِ التكتيكي نتائجُ مُهِمَّةٌ على الآراءِ الدينية للعَدِيدِ من السلفيين. أما الفَصْلَانِ التَّالِيَان فيوضِّحان أنَّ الصياغَةَ التدريجيَّةَ والمتردِّدَةَ أَحْيَانًا لمفهُومِ السلفيَّةِ كانت تَعْكِسُ المُعضلاتِ التي وَاجَهَها الإصلاحيُّون بين الثلاثينيات والخمسينيات. وهكذا يتَتَبَّعُ الفصْلُ الثالِثُ ظُهُورَ السلفيَّةِ النقاويَّةِ بالاقْتِرَانِ مع صُعُودِ القَوْمِيَّةِ الإسلامية، ويدْرِسُ الفَصْلُ الرَّابعُ سؤالَ التَّحْدِيثِ وظُهُورَ السلفِيَّةِ الحداثية في المغرِبِ. ويناقِشُ الفصْلُ الخامِسُ أهمِّيَّةَ التمزُّقِ في فتْرَةِ ما بعد الاستعمار، وكيف دَقَّتْ تلك الفترةُ الإِسْفين بين السلفيين النقاويين وغيرِهم من النُّشَطاءِ الإسلاميين، ومن بينِهم السلفيون الحداثيون. وأخيرًا، يشدِّدُ الفَصْلُ السادِسُ على ترسُّخِ السلفيَّةِ النقاوِيَّةِ، ويَشْرَحُ المرحَلَةَ النهائيَّةَ في صِيَاغَةِ ذلك المفهوم، بَدْءًا من السبعينيَّات.

الفصل الأول

أن تكون سلفيًّا في أوائل القرن العشرين

أيُّ مُطَّلِعٍ على أَعْمَالِ جاك دريدا يُدْرِكُ أنّ عَزْوَ المعاني إلى المُصْطَلَحاتِ؛ عَمَلِيَّةٌ حسّاسةٌ. لقد كان نقدُه لمركزِيَّةِ المنْطِقِ محاولةً، من بَيْنِ محاولاتٍ أُخرى؛ لإِظْهَارِ أنَّ النصوصَ لا تقدِّم ضَمانًا للاسْتِقْرَارِ اللُّغَوي، وأنَّ الكلماتِ ليست أحاديةَ البُعْدِ بطبيعَتِها. ومع أنه ينبَغِي أنْ نَبْقَى وَاعِين أنّ التفسيرَ يعْتَمِدُ دائمًا على عمليةٍ هرمينوطيقيةٍ [تأويلية]؛ إلا أنَّ مُقَارَبَةَ دريدا الضَّيِّقَةِ للغاية لِلُّغَاتِ لن تبرِّرَ الاتساقَ الذي استَعْمَلَتْ به أجيالٌ من عُلَماء المسلمين بعضَ الأَدَواتِ اللسَانِيَّةِ كما شاؤُوا. فحتَّى دريدا نفسُه أَدْرَكَ أنَّ الكلماتِ والمفاهيمَ للخِطَابَاتِ العِلْمِيَّةِ تنبُعُ من المجالاتِ الدِّلاليَّةِ التي تأَسَّسَتْ تَاريخيًّا، وبالتالي فإنَّ لها معانيَ تقليديَّةً. وربما يخْتَارُ المرْءُ أن يُسَائِلَ وينْتَقِدَ و"يهْدِمَ" هذه الكلماتِ والمفاهيمَ، لكنَّها مع ذلك جُزْءٌ لا يتجزَّأُ مِنْ نِظامٍ من التَّقَالِيدِ - وهو ما يُشيرُ إليه دريدا بأنَّه كالأَجْزَاءِ (أو القِطَعِ) في الماكينة[1]. ودون أن نُبَالِغَ في هذه الاسْتِعَارةِ؛ لا بدَّ أن نعترِفَ أنّ العُلَماءَ المسلمين بذَلُوا جُهُودًا لاسْتِعْمالِ مُصْطَلَحاتٍ فَنِّيَّةٍ معيّنةٍ بطريقَةٍ مُنْتَظِمَةٍ ولأَغْرَاضٍ معيَّنَةٍ، على الأقلِّ خلال فتراتٍ محدَّدةٍ من الزمن. وبهذا الاعتِبَارِ، فهُنَاكَ إمكانِيَّةٌ معقولَةٌ لفَهْمِ ما تَعْنِيه كَلِمَةُ السلفية بالنسبة للمثَقَّفِين المسلمين، من العصور الوسطى وحتى أوائِلِ القرن العشرين.

من النقاطِ المَبْدَئِيَّةِ التي تستحِقُّ الإشارَةُ هو أنه كان من الشَّائِعِ بالفِعْلِ في العصور الوسطى أن يُعلن العلماءُ المسلمون انتماءَهم إلى مذهبٍ فقهيّ معيَّنٍ، ومذهب عَقَدِي معيَّنٍ؛ بصُورَةٍ مُنْفَصِلَةٍ. وكان هذان الجانبانِ متمايزيْنِ في هُوِيَّةِ

الفَرْدِ الدينيَّةِ، مع وجُودِ بعض الروابِطِ التاريخيَّةِ بين بعضِ هذه المذاهِبِ الفِقْهِيَّة والعقدية. فمعظمُ المالكية والشافعية أشاعِرَةٌ في الاعتِقَادِ، على سبيل المثال، كما أنَّ مُعْظَمَ أَتْبَاعِ الفِقْهِ الحنبلي كانوا أيضًا حنابِلَةً في الاعتقاد. لكنَّ هذه الانتماءاتِ لم تكن حتميَّةً. وتُذَكِّرُنَا قِصَّةُ أبي الفضل محمد بن ناصر (ت. 1155)، كما وَرَدتْ في [ذيل] طبقات الحنابلة لابن رجب (ت. 1393)، بأنَّ التنويعاتِ الأُخْرَى كانت مُمْكِنَةً دائمًا. قِيلَ إنَّ ابن ناصر، الشافعي البغدادي، كان على المذهَبِ الأشعري في الاعتقاد، حتى اهْتَزَّتْ مُعْتَقَداتُه نتيجةً لرُؤْيَا رأى فيها النبيَّ صلى الله عليه وسلم يخبِرُه بأنْ يتبع مَنْهَجَ أبي منصور الخياط (ت. 1106)، أحدِ كِبَار الحنابلة. وعندما استيقَظَ ابن ناصر، سعى إلى أبي منصور الخياط في المسْجِدِ وقَصَّ عليه الرؤيا. فاقترح أبو منصور على الرجلِ الشابِّ أن يكون على مَذْهبِ الشافعي في الفروع، وعلى مذهب أحمد [وأصحاب الحديث] في الأصول. فأجابه ابن ناصر بأنَّه يفضّل أن يكون حنبليًا في الأُصُولِ والفُرُوعِ، لأنَّه [قال]: "ما أريد أكون لونين"[2].

على المستوى المفاهِيمِيِّ، لم يتردَّدْ العُلماءُ المسلمون في رَسْمِ خَطٍّ فاصِلٍ بين المذاهبِ العقدية والفقهية. ومع ذلك، فإنَّ التسمِيَاتِ التي عَبَّرُوا بها عن هذه الأَوْجُهِ المختَلِفَةِ للهُويَّةِ الدينية كان يمكن أنْ تَخْتَلِفَ. فأَنْصَارُ الاعتقاد الحنبلي، على وجه الخصوص؛ اعتادوا استعمالَ مختلفِ التسمياتِ للدِّلالةِ على تمسُّكِهِم بعقيدة أحمد بن حنبل. فوفقًا لصَفِيِّ الدين الحنفي البخاري (ت. 1786)، العالِمِ النابُلْسِي والمدافِعِ القويِّ عن ابن تيمية، فقد كان هذا التغايُرُ في المصطلحات من طُرُقِ ادِّعَاءِ المزيدِ من الشَّرْعِيَّةِ الدينية، ولتَمْيِيزِ الأَفْرَادِ الذين كانوا حنابِلَةً "حقًّا" في الاعتِقَادِ، عن غَيْرِهِم ممَّنْ يمكِنُ أنْ يكونَ حنبَليًا في الفِقْهِ، لكنَّه على اعتِقَادٍ يُخَالِفُ عقيدةَ أحمد بن حنبل، كالتَّجْسِيمِ[3]. وهكذا، قدّم أنصارُ الاعتقادِ الحنبليِّ أنفُسَهم إجْمالًا بتسمياتٍ مِثْلِ أهل الأثر، وأهل السنة، وهو ما يمكِنُ ترجَمَتُه إلى "people of tradition" على وَجْهِ التَّقْرِيبِ. وبالمثْلِ، فقد أَشَارُوا بصورَةٍ مُتَزَايِدَةٍ إلى موقِفِهم بأنه مذهب السلف (ومن هُنَا اشْتُقَّتْ كلمة السلفي)، في مقابِلِ عقيدةِ أحمد بن حنبل في حَدِّ ذاتِها، مع أنَّهم اعتَقَدُوا أنهما

الاعتقادُ نفسُه في الواقِعِ[4]. وبِلُغَةٍ عِلْمِيَّةٍ؛ كان السلفي هو الملتَزِمُ بالعقيدة الحنبلية، حتى ولو كان مُتَّبِعًا لأيِّ مَدْرَسَةٍ فِقْهِيَّةٍ إسلامية أو غَيْرَ مُتَّبِعٍ لأحدِها على وَجْهِ الخُصُوصِ. فليس لهذا المصطَلَحِ دِلالةٌ فِقْهِيَّةٌ.

ويبدو أنَّ هذه التسمياتِ المعيَّنَةَ لم تَظْهَرْ إلَّا في القرن العاشر الميلادي على أَقْرَبِ تَقديرٍ، وحتَّى بَعْدَ ظُهُورِها فلم تحلَّ محَلَّ التسمياتِ الأخرى التي استَعْمَلَها الحنابِلَةُ[5]. حتَّى في زمانِ ابن تيمية في أواخِرِ القرن الثالث عشر وأوائِلِ القرن الرابعَ عشرَ؛ كان مُصْطَلَحُ مذهب السلف أَكْثَرَ شُيُوعًا من كَلِمَةِ السلفي، التي لم تكنْ شائعةً في تَصْنِيفِ الأَفْرَادِ. ومع ذلك، فعندما كان العلماءُ الحنابِلَةُ يختَارُون اسْتِعْمَالَ هذه المصطلحات الفنِّيَّةِ؛ فقد كانوا يستعملُونَها بشَكْلٍ مَنْهجِيٍّ في مَعْنًى عقَدِيٍّ ضَيِّقٍ ومخصَّصٍ. وبقَدْرِ ما قد يَمِيلُ المرْءُ إلى اعتِقَادِ أنَّ السلفيَّ كان هو المسلم الذي يتبنَّى منهجيَّةً شامِلَةً تعتَمِدُ على اعْتِرَافٍ بسُلْطَةِ السلف وتَوْجِيهِهم في كُلِّ الأُمُورِ الدينية؛ فإنَّ كتاباتِ ما قبل القرن العشرين تقدِّم أدلَّةً وافرةً على أنَّ المصطَلَحَ لَعِبَ دَوْرًا دِلاليًّا أَكْثَرَ تحديدًا من ذلك بكثيرٍ. وبالفَحْصِ الدَّقِيقِ، يتَّضِحُ أنَّ القنواتِ التي كانت تَبْدُو واسِعَةَ النِّطَاقِ ليست كذلك، وأنها كانت ذاتَ طَبِيعَةٍ عَقَدِيَّة فحسب. كما هو الحال مع عبارة ابن تيمية التي كثيرًا ما يُشار إليها: "لا عَيْبَ على من أَظْهَرَ مذهب السلف، وانْتَسَبَ إليه، واعْتَزَى إليه؛ بل يَجِبُ قَبُولُ ذلك منه بالاتِّفَاقِ، فإنَّ مَذْهَبَ السَّلَفِ لا يكونُ إلا حقًّا"[6]. ففي هذه العبارَةِ، يَدْعُو ابنُ تيمية المسلمين بلا شكٍّ إلى أن يُشِيرُوا إلى أنفُسِهم بالسلفيين. لكنَّ هذه العبارَةَ جاءَتْ في مُنَاقَشَةٍ للتَّفْسِيرِ السليم للصِّفَاتِ الإلهيَّةِ، وهذا ما يحُدُّ من الطُّرُقِ الممكِنَةِ التي يمكِنُ أن تُقرأ بها العِبَارَةُ. وبالإِضَافَةِ إلى ذلك، يصرِّحُ ابن تيمية أنّ مَذْهبَ السلف يُشيرُ إلى الاعْتِقَادِ الأوَّلِ للسلفِ بِشَأْنِ الخالِقِ، القائِمِ على النُّصوصِ وغير المُلَوَّثِ بالكلام.

ولا يمكِنُ إنْكَارُ أنَّ مُصْطَلحيْ مذهب السلف والسلفي ينْتَمِيَان إلى المصطلَحَاتِ العقَدِيَّةِ. ولكنْ هل كانَا يرمُزْانِ دائمًا إلى الاعتقادِ نفسِه، وهل هذا الاعتِقَادُ هو في الواقِعِ العقيدَةُ الخَالِصَةُ للسَّلَفِ الصالح -كما يدَّعِي الحنابلة -

فتلك مسائِلُ أُخرَى مختلِفَةٌ وأَكْثرُ تَعْقِيدًا. فمن ناحيةٍ، هناك استِمْرَارِيَّةٌ في المبادِئِ الموجِّهَةِ للاعتقاد الحنبلي على مَرِّ الزمن، لا سيما فيما يتعَلَّقُ بتأْوِيلِ أسماءِ الله وصفاتِه. فمُنْذُ العصور الوسطى فصاعِدًا؛ كان الملتَزِمُون بالاعتقاد الحنبلي؛ نقليِّين (إيمانيين fideists)*. وكانوا لا يَثِقُون بشكْلٍ عامٍّ في أيِّ شَكْلٍ من النَّظَرِ العقلِي في النُّصوص يَهْدِفُ إلى بَيَانِ الحقيقةِ الإلهِيَّةِ، خوفًا من أن يُؤَدِّيَ هذا إلى التعطيل أو التحريف أو التشبيه في وَحْدَانِيَّةِ الله وتَعَالِيه. وعلى حَدِّ تَعْبِيرِ نادر البزري، اعتَقَدَ الحنابِلَةُ أنَّ "الحالة الأنطولوجيَّةَ للصِّفَاتِ الإلهية ستظَلُّ مَخْفِيَّةً، وأَقْصَى ما يمكن للمرْءِ أن يعلَمَهُ هو إثْبَاتُ وُجُودِها، على أَسَاسِ أنها وَرَدَتْ في القرآن"[8]، وأيضًا في الحدِيثِ النَّبَوِيِّ. وهكذا فضَّل الحنابلَةُ الجَمْعَ بين الإثبات (إثْبَات الصِّفَات الإلهية بمعناها الحَرْفِيِّ) والتفويض (تَفْوِيض ما لا يمكِنُ إدْرَاكُه من الأُمُورِ الإلهِيَّةِ إلى الله)، وجعَلُوا هذا الجَمْعَ حَجَرَ الزَّاوِيَةِ في عقيدَةِ السَّلَفِ، ولكن ثمَّة خِلافاتٌ حَولَ مَدَى التفويض المَقْبُولِ[9]. وبالتالي، كان تعبيرُ مذهب السلف دائمًا رَمْزًا على النَّقْلِيَّةِ fideism العقَدِيَة بين الحنابِلَةِ وغيرِ الحنابِلَةِ، تمامًا كالمَذْهِبِ المقَابِل، مذهب الخلف، الذي كان مِظَلَّةً شامِلةً للعَقْلانِيَّةِ اللَّاهوتِيَّةِ. وقد كان يُقالُ أَحْيَانًا عن العُلَماءِ المسلمين، ومن بَيْنِهِم الأشاعِرَةُ، الذين اسْتَعْمَلُوا المناهِجِ الكلامية أو جوَّزوا تأويل الصفات الإلهية - كان يُقال إنَّهم اتَّبَعُوا المذهَبَ المتَأَخِّرَ[10].

ومن نَاحِيَةٍ أُخْرى، وبالنَّظَرِ إلى أنّ تفصيلَ اللاهوتِ الإسلامي كان عمَلِيَّةً تَدْرِيجيَّةً؛ فقد كان على الحَنَابِلَةِ رَسْم مَعَالِم عقيدةِ السلف وضَبْطها وفقًا للظُّرُوفِ. ومن الأَمْثِلَةِ على ذلك الاعتقادُ بأنَّ القُرْآنَ كَلَامُ اللهِ غيْرُ مَخْلُوقٍ. يَقْطَعُ

---

* استعمل المؤلف هاهنا المصطلح الإنكليزي fideists نسبة إلى مذهب الفيديزم fideism الذي يترجم عادة بالإيمانية، وهو إجمالًا: المذهب الذي لا يعوّل في الإيمان على الاستدلال العقلي البتة، ثم يرجع الإيمان بعد ذلك إما إلى النقل والأمانة المقدسة، أو التجربة الدينية والاستنارة كما هو مشهور في نسبته إلى أوغسطينوس، ثم الكالفينية. وقد وُجد ذلك الاتجاه الذي لا يلقي بالًا للنظر العقلي في المسائل الاعتقادية مطلقًا؛ في السياق الحنبلي، وقد أشار ابن تيمية نفسه إلى ذلك، انظر حول تلك القضية: ما بعد السلفية، ص102-103. ونحن آثرنا أن نترجم ذلك هاهنا بالنقليين، لموافقته السياق التراثي الإسلامي. (المترجمان)

ابن تيمية، وغيرُه، بالتَّأْكِيدِ على مَرْكَزِيَّةِ هذا الاعتِقَادِ في عقيدة السلف؛ لأنَّه لم يَقُلْ أحَدٌ من سلف الأمة إنَّ القرآنَ مخلوقٌ[11]. لكنّ هذا الادِّعَاءَ يتضمَّنُ بعضَ التَّفْكِيرِ بأثَرٍ رَجْعِيٍّ[12]. فلا جِدَالَ في أنَّ مسألةَ خَلْقِ القُرآنِ كانت بِدْعةً باعتِبَارِ أنَّها أُثيرَتْ للمرَّةِ الأولى من قِبَلِ المتكلِّمين العَقْلَانِيِّين في القرن الثامن. لكنَّ حقيقَةَ أنَّه لا أحَدَ من السَّلَفِ الأَوَائِلِ نصَّ على أنَّ القرآنَ مَخْلوقٌ؛ لا تَعْنِي أنهم كانوا يَرَوْنَ ضِمْنيًّا أنه غيرُ مخلوقٍ، كما يقترِحُ ابنُ تيمية. فقبل مِحنة الخليفَةِ العبَّاسي المأمون (ح. 813-833)؛ تَجَاهَل مُعْظَمُ العُلماءِ المسلمين مَسْألةَ خَلْقِ القرآن، وآمَنوا بأنَّ القُرآنَ كَلامُ الله، دُونَ مزيدٍ من التَّفْصيلِ. لم يكن إلّا بَعْدَ أن تَمكَّنَ المتكَلِّمُون وحَاوَلوا فَرْضَ آرائِهم من خِلالِ الخليفة؛ أَنْ أَصْبحَتْ هذه المسألةُ مركزيّةً، وأَجْبَرت التَّقْلِيدِيِّين، ومن بينهم أحمد بن حنبل؛ على التَّأْكيدِ بصُورَةٍ مَنْهجِيَّةٍ أن القرآنَ غير مخلوق[13].

بالنسبة للحنابِلَةِ وكذلك غيرِهم من المسلمين: كانت مَعَالِمُ النَّقَاوَةِ العقدية، إلى حدٍّ ما؛ تعتَمِدُ على السِّيَاقِ. فمع تحوُّلِ المناقَشَاتِ العقَدِيَّةِ الإسلامِيَّةِ إلى مزيدٍ من التَّفْصِيلِ والتطوُّرِ خلال العصور الوسطى؛ استمرَّتْ احتِمَالاتُ النِّزَاعِ في الازْدِيادِ. وأدَّتْ مُحاوَلاتُ صِيَاغَةِ عقيدَةِ السلف (صياغةً مثاليةً في كَثيرٍ من الأحيان) - وبالقَدْرِ نفسِه عقيدة أحمد بن حنبل -، وكانت تِلْكَ الصِّياغَاتُ تَخْتَلِفُ أحيانًا من سُلْطَةٍ دينيَّةٍ لأُخْرَى؛ أَدَّتْ إلى تَوَتُّراتٍ حتَّى بين الحنابِلَةِ[14]. ومن اللَّافِتِ أنَّ ابنَ تيمية نفسه، الذي أصبحت كِتَابَاتُه مَصْدرَ إلهامٍ للكثيرين في العَصْرِ الحديث؛ تعرّض لانتقاداتٍ من بَعْضِ العُلَماءِ الحنابلة، الذين رَفَضُوا دِفَاعَه العَقْلي والجَدَليَّ عن الاعتِقَادِ الحنبلي[15]. وأنّ تصوراتِه العقَدِية، التي أَصْبَحتْ مُنْذُ ذلك الحينِ المِعْيارَ بين السلفيين؛ بمثابَةِ التَّذْكِيرِ بأنّ مُخْتَلَفَ القُوَى السياسية والاجتماعية والفكرية أثَّرَتْ على العَمَلِيَّةِ التي من خِلَالِها أَعَادَ المسلِمُون بناءَ العَقِيدةِ المفْتَرَضَةِ للسَّلَفِ الصَّالح.

ومن هذا المنظُورِ، لا يمكِنُ إنْكَارُ أنَّ تعبيرَ مذهب السلف، ومُصْطَلَحَ السلفيّ تبعًا؛ كانَا وَما زَالا قَابِلَيْنِ للمُنَافَسَةِ. ومع أنّ فهمَ السلفيِّين المعَاصِرين

لعَقِيدَةِ السلف هو إلى حدٍّ كبيرٍ فهمٌ تيميٌّ، لكنّ المخالفين من عُلَماء المسلمين ذَهَبُوا إلى أنَّ اعتقادَ الحنبليَّةِ الجديدة لابن تيمية غَريبٌ [شاذ] للغَايَةِ عن أنْ يُعْتَبَر انْعِكَاسًا صادِقًا لمذهب السلف الحقيقيِّ(16). وذهَبَ آخرون إلى أَبْعَدَ من ذلك وتَسَاءَلوا عن وُجُودِ مذْهَبِ السَّلَفِ في حدِّ ذاتِه. فقد ادَّعى أحَدُ الباحثين الأشاعِرة*، على سبيل المثال؛ أنَّ اختِلَافَ السَّلَفِ الصالحِ في الكَثِيرِ من القضايا العقَدِيَّةِ - كمَسْأَلةِ خَلْقِ القُرآن ورُؤْيَةِ الله يومَ القيامة - يَجْعَلُ مَفْهُومَ مذهب السلف، بشكْلٍ عامٍّ؛ أُسْطُورةً تاريخيَّةً(17).

ولا يَنْبَغِي لهذه النِّزَاعَاتِ أن تَعوقَنا، لكنَّها تَسْتَحِقُّ الذِّكْرَ لأنها تبيِّن سُيولةَ الأنظمةِ العقديَّةِ وتاريخيَّتَها. والمقصُودُ مِن ذلك أنَّه حتَّى مطلعِ القرن العشرين؛ كانت مُصْطَلَحَاتُ مذهب السلف والسلفي تُستعْمَلُ بوظائفَ مُعْجَمِيَّةٍ محدَّدَةٍ في الأدَبِيَّاتِ الدينية، بغضِّ النَّظَرِ عن المفاهِيم المتغيّرةِ للاعتقاد السلفي. فمنذُ القُرُونِ الوُسْطَى فصاعِدًا؛ أَطْلَقَ عُلَماءُ أَهْلِ السُّنَّةِ، بصُورَةٍ ثابِتَةٍ؛ لقَبَ السلفي على المسلمين الذين تبنَّوْا أو كان يُعتقَدُ أنهم تبنَّوْا شَكْلًا من أَشْكَالِ النَّقْلِيَّةِ الحنبلية. واستمرَّ هذا الاتجاهُ مَلْحُوظًا في أواخرِ القرن التاسع عشر. فخِلافًا لما قد يُدَّعى؛ لا تُشِيرُ الكِتاباتُ الرئيسةُ لتِلْكَ الفَتْرَةِ إلى أي تحوُّلٍ مَفاهيميٍّ في اتجَاهِ حرَكَةٍ سَلَفِيَّةٍ مُتَعَدِّدةِ الأَوْجُه. فعلَى سَبيلِ المثال، في كِتَابِه: جلاء العينين في محاكمة الأحمدين، وهُوَ كِتَابٌ رئيسٌ نُشر عام 1881، ويُسَاءُ تَقْدِيمُه أَحْيَانًا باعتِبَارِه أَحَدِ النُّصُوصِ المؤسِّسَةِ لـ "السَّلَفِيَّةِ" المعاصِرَةِ؛ لم يتَغَيَّرْ استِعْمالُ نعمان الألوسي على الإِطْلَاقِ عن الاسْتِخْدَامِ التَّقْلِيديِّ لمُصْطَلَحَيْ مذهب السلف والسلفي(18). بل على العَكْسِ من ذلك، فقَدْ وَصَفَ السلفيين بأنهم مَنْ يَقْبَلون الصِّفاتِ الإلهيَّةَ دُونَ تَأْوِيلِها تَأْوِيلًا عقليًّا ودُونَ تَجْسِيم. ثُمَّ يقابِلُ بينهم وبَيْنَ الأشاعِرَةِ وجميعِ المتكَلِّمين، ويَسْتَشْهِدُ بالعالم المصري المقريزي (ت. 1442) لبَيَانِ أنَّ عقيدةَ الحنابِلَةِ هي عَقِيدةُ السَّلَفِ، مما يؤكِّدُ أنَّ لَقَبَ السلفي استُعمِلَ

---

* الباحث المشار إليه هو حسن السقاف، وينبغي أن يشار إلى أنه مال إلى الاعتزال وترك العقيدة الأشعرية، فلا يمكن احتساب آرائه على الأشعرية. (المترجمان).

فقط للإشَارةِ إلى الموْقِفِ العقَديِّ، لا الفِقْهِي[19]. وهذا كلُّه يتمَاشَى مع طَرِيقَةِ العُلَماءِ من القُرُونِ السابقة مثل ابن الجوزي (ت. 1201)، وابن كثير (ت. 1373)، وابن حجر العسقلاني (ت. 1449)، والسيوطي (ت. 1505)، وابن العماد (ت. 1679)، والسفّاريني (ت. 1774)، وغيرِهم ممنْ اسْتَعْمَلُوا هذا اللقَبَ[20].

ولا شكَّ أنَّ كِتَابَ نعمان الألوسي كان له دَورٌ مِحْورَيٌّ في ردِّ الاعتِبَارِ لابْنِ تيميةَ وتصوُّرَاتِه الدينية في الأَزْمِنَةِ المعاصِرة، لكنّه من الناحية المفاهيميَّةِ لم يقدِّمْ جديدًا. وفي المصادِرِ السُّنيةِ الأُخْرَى من العراق وسوريا تحت الحكم العثماني، ومصر، ونجد؛ نجِدُ أنَّ المعاصرينَ للألوسي استَخْدَمُوا المصطلحاتِ نفسَها للغرضِ المحدِّدِ نفسِه. فمع تمسُّكِ الوهَّابية بموقِفِهم المتشَدِّدِ من سُؤالِ الأرثوذوكسية (إلى الحدِّ الذي أَزْعَجَ غيْرَهُم من الحنابِلَةِ)؛ فقد كانوا مع ذلك نَقْليِّين في العقيدة. وادَّعَوْا كذلك أنَّهم يَتَّبِعُون السلف في الاعتِقَادِ[21]. ونتيجةً لذلك، استَعْمَلُوا لَقَبَ السلفي في بَعْضِ الأَحْيَانِ، تمامًا كَغَيْرِهم من الدُّعَاةِ إلى عَقِيدَةِ السَّلَفِ في المراكِزِ الحضاريَّةِ العربية. وأَوْضَحَ عبد الرحمن بن حسن [آل الشيخ] (ت. 1869)، العالِمُ الوهَّابي البارِزُ من الدولة السعودية الثانية؛ أنَّ السَّلَفيَّ هو المسلِمُ الذي يُثبِتُ صفاتِ الله ويتجنَّبُ أَخْطَاءَ الأشاعِرَةِ ومن بَيْنِها التأويل[22]. وتحدَّثَ ابنُه عبد اللطيف بن عبد الرحمن (ت. 1876) عن المعْتَقَداتِ السَّلَفِيَّةِ بالطريقَةِ نفسِها، وكذلك أحمد بن إبراهيم بن عيسى النجدي (ت. 1911) في رِسَالَتِه العقَدِيَّةِ المنشورة عام 1902[23]. حتى مع نهايَةِ الحَرْبِ العالميَّةِ الأولى؛ كرَّرَ العالِمُ النجدي ابن مانع (ت. 1965)، الذي كانت له صِلَاتٌ وَثيقَةٌ بالحداثيين الإسلاميين في العراق وسوريا ومصر - كرَّر الصِّيَاغةَ التي استَخْدَمَها المؤرِّخُ الوهَّابي ابن بشر ليختِمَ بها إِحْدَى رَسَائِلِه فعرَّفَ نفْسَه بأنّه "الحنبلي مَذْهبًا والسَّلفيُّ اعتِقادًا"[24]. وقائِمَةُ الأَمْثِلَةِ طَويلَةٌ.

والمهمُّ لغَرَضِنَا الحَالِي هو أنَّ المسلمين لم يَكُونُوا قد تحدَّثُوا بَعْدُ عن الإِسْلَامِ السَّلَفِيِّ الشَّامِل. وأيضًا لا أساسَ من الصِّحَّةِ للاعْتِقَادِ بأنَّ لَقَبَ السلفية

كان مَقْصُورًا على غَيْرِ الوهَّابية أو أنَّه كان يُشيرِ إلى نَوْعٍ من الإِصْلَاحِ الإسلامي التقدُّمِيِّ والنُّصُوصِيِّ في الوقت نفسِه. فلم يكن هذا مَعْنَى المصطَلَحِ عند العُلَمَاء في أواخرِ القرن التاسع عشر، ومن بينهم هؤلاءِ المؤرِّخُون الذين عُرِفوا بعد ذلك بأَثَرٍ رَجْعِيٍّ كقَادَةٍ لما يُسمَّى بالسلفيَّةِ الحداثية. فهنا أيضًا نَجِدُ الكثيرَ من الأدِلَّةِ التي تُبَيِّنُ أنه عندمَا استَخْدَمَ الحداثيون الإسلاميون مُصْطَلَحَ السلفية خلال الفَتْرَةِ الممتدَّةِ بين 1880 إلى 1920؛ استخدَمُوها كعَلَامَةٍ عقَدِيَّةٍ[25]. ولننظُرْ في هذه الفقْرَةِ من كتاب: أم القرى، للإصْلَاحِي الحداثي السوري عبد الرحمن الكواكبي (ت. 1902) الذي ادَّعَى أنَّ سُكَّانَ الجزيرة العربية "كلُّهم من المسْلمين السَّلَفِيِّين عقيدةً، وغالبُهم الحنابلة أو الزيْدِيَّةُ مَذْهبًا"[26]. ويمكِنُ للمَرْءِ أن يختَلِفَ مع تلك العِبَارَةِ لافتِقَارِهَا للدِّقَّةِ الماديَّةِ وجَمْعِها الغَريبِ بين زَيْدِيَّةِ اليمنِ ووهَّابِيَّةِ نجْدٍ بأنَّ لهم الاعتقادَ نفْسَه؛ لكن لا يمكن أن يتصوَّرَ المرْءُ أنَّ الكواكبي كان يَسْتَعْمِلُ لقَبَ السلفي ليُشِيرَ إلى أَنْصَارِ حركَةٍ حَدَاثيَّةٍ للإصْلَاحِ الإسلامِيِّ. ولا شكَّ في وُجُودِ الكَثيرِ من الفقراتِ أو المقْطُوعَاتِ الأكْثَرِ غُمُوضًا أو الأَكْثَرِ عُرْضَةً للتفْسِيراتِ البَدِيلةِ، ولا سيما في النُّصوصِ التي تَعُودُ إلى أوائِلِ القرن العشرين؛ لكنها نادِرَةٌ بشكل عام - وهذَا هو الأَكْثَرُ أهميَّةً بالنَّظَرِ إلى أنَّ كلمِةَ السلفي كانت قليلةَ الاستعمالِ آنذاك - ولا يمكِنُ أن تُفَسَّرَ وَحْدَهَا الصَّرْحَ المفاهيميَّ الكامِلَ للسلفيَّةِ الحداثية.

تعميمُ التسمياتِ السلفية وسوءُ تفسيرِ السلفية الحداثية

بالنَّظَرِ إلى المُعْطَيَاتِ المذكُورَةِ أَعْلَاه؛ لماذا أصبحتْ فِكْرةُ أنّ السلفية حركةٌ إِصْلاحِيَّةٌ متعدِّدَةُ الأَوْجُهِ؛ واسِعةَ الانْتِشارِ في الأدَبِيَّاتِ المتعلِّقَةِ بالفِكْر الإسلامي؟ ما الذي جعلَ المؤرِّخين وعُلَماءَ الاجتماعِ يَصِفُونَ الإِصْلاحِيِّين الإِسْلاميين في أواخرِ القرن التاسِعَ عشرَ وأوائِلِ القرن العِشْرين بالسلفيين، فَفَرضُوا هذا التَّصْنيفَ على مُفَكِّرين إمّا لم يسْتَخْدِموا هذه الكَلِمَةَ البتَّةَ وإمَّا لم يُعرِّفوها على هذا النَّحْوِ؟ عام 1988، أَدْلَى العالِمُ السوري محمد رمضان البوطي بملاحظَةٍ ذَكِيَّةٍ، لكنها غيْرُ دَقيقَةٍ في الواقِعِ؛ تحْتَوِي على بَعْضِ عناصِرِ

الإجابَةِ. فقد ذهَبَ إلى أنّ القادَةَ الحداثِيِّين الإسلاميين من أواخِرِ القرن التاسعَ عشرَ فما بَعْدَهُ أكْثَرُوا من استِعْمالِ مُصْطَلحٍ فنيٍّ - السلفية - عندما جَعَلُوه شِعارًا لحركتهم، وعندما استَعْمَلوه في تَسْمِيةِ دَوْرِيّاتهم ودُورِ النَّشْرِ[27]. هذِه الحُجَّةُ خطَأٌ من وَجْهين على الأَقَلِّ. أولًا، ليس مِن المعْرُوف أنّ أيًّا من الإصلاحيين في أواخِرِ القرْنِ التاسعَ عشرَ أنه استَعْمَلَ لَفْظَ السلفية كشِعَارٍ لأيِّ حركَةٍ. فالبُوطِيُّ هنا يَقْبَلُ افْتِرَاضًا شائِعًا على نَحْوٍ أَعْمَى، لكنّه افتِرَاضٌ غيرُ صحيحٍ. ثانيًا، إنّ الصَّحَفِيِّين وبائِعي الكُتُبِ العَرْبَ الذين اخْتَارُوا المصْدَرَ الصناعِيَّ: السلفية؛ لتَسْمِيةِ إِحْدَى دُورِ النَّشْرِ وإِحْدَى المجلات خلال العَقدين الأولين من القرن العشرين - لم يَقْصِدُوا التَّأْسيسَ فَضْلًا عن التَّعْزيزِ لفِكْرةٍ أنَّ مصطلحَ السلفية يرمُزُ إلى حرَكةٍ حداثيَّةٍ للإِصْلاحِ الإسلامي. هذه الفِكْرَةُ كانت سُوءَ تفاهمٍ عرَضِيًّا بدأ يتبلْوَرُ عام 1919، ليس بَيْنَ الإصلاحيين الإسلاميين، بل بَيْنَ المستشرقين الغربيين.

إذا تبيَّنَ هذا، فالبوطي مُصيبٌ حوْلَ تَعْميم التسميات السلفية، لكنَّ ذلك كان سببًا - لا نتيجةً - للربْطِ بين مُصْطلحِ السلفية وبين مُصْطَلحِ الإِصْلَاحِ الحداثي. ومن الصَّحَيحِ أنَّه في مَطْلَعِ القرن العشرين اكْتَسَبت التسمياتُ السلفيَّةُ رَوَاجًا أوْسَعَ، بسبَبِ الطَّفْرَةِ في الطِّبَاعَةِ العربية، ودُخُولِ السلفيين والأَفْرَادِ القريبين من الدوائِرِ السلفيَّةِ إلى الصِّحافَةِ وأعْمَالِ النَّشْرِ. وبَدَأَ عُلماءُ الدين الذين تحوَّلَوا إلى "مفكِّرين وشَخْصيَّاتٍ عامَّةٍ"، وكذلك المثقَّفون من غيْرِهم ممن لديهم بَعْضُ الدِّرَاسَةِ الدينية - في اسْتِعْمَال مُصْطلحاتِ مذهب السلف والسلفي استِعْمَالًا لم يَعُدْ يتقيَّدُ بالتَّقْلِيدِ الأَكَادِيمي. وكان التحوُّل تدريجيًّا. على سبيل المثال، عندما ظَهَرتْ هَذِه المصطلحاتُ في مجلة المنار لرشيد رضا قَبْلَ العشرينيات؛ كانت تَحْتَفِظُ عادَةً بمعناها العَقَدِيِّ. ولكنْ بسبب الاسْتِخْدَام العَرَضِي في الأَدَبِيَّاتِ الجمَاهِيريَّةِ؛ كان لا بدَّ مِنْ أنْ تَفْقِدَ معناها الضَّيِّقَ السابِقَ، سواءٌ أكان ذلك عن عَمْدٍ أم لا. ونظرًا لأنها كانت مُصْطَلَحاتٍ جذابةً، وإن كانت ليستْ واضحةً في نفسِها؛ فقد كان احتِمَالُ حدُوثِ الارتِبَاك كبيرًا. في عام 1912، كان جمال الدين القاسمي (ت. 1914)، الدمشقي موطنًا والإسلاميُّ

الحداثيُّ الذي كان سَلَفِيَّ الاعتقاد*؛ يأْسَفُ أنّ الكثيرَ من المحيطين به، كانوا جَاهِلِينَ تمامًا بالفَرْقِ بين السَّلَفِيِّ والخَلَفِيِّ[28].

ولم يكنْ جَهْلُ بَعْضِ النُّشَطَاء، أو عَدمُ إِلْفِهم مُصْطلَحاتِ العلماء؛ عامِلًا وَحِيدًا لهذا التحوُّلِ الدِّلالي. فبَعْضُ المؤلِّفين من الباحِثِين الذين أُتِيحَتْ لهم الفرصَةُ للكِتَابَةِ كثيرًا لجُمْهُورٍ واسِعٍ لم يهتمُّوا دائِمًا بأن يكونوا فَنِّيِّين[29]. فقد كان رشيد رضا، مِثْل القاسمي في سوريا؛ يَعْرِفُ جيِّدًا أنَّ مذهبَ السلف مُصْطَلَحٌ مختَصٌّ بمَنْهَجٍ عقَدي، وأنَّ السلفيين هم المسلِمُون السُّنَّة الذين تَبَنَّوْا النقليَّةَ الحنبليَّةَ ورَفَضُوا تأْوِيلَ الصفاتِ الإلهية. وهناك أدِلَّةٌ كافِيَةٌ تُثْبِتُ أنَّه كان على عِلْمٍ تامٍ بالمعْنَى التقليديِّ لهذه الكَلِمَات[30]. ومع ذلك، وفي مناسَبَاتٍ قليلَةٍ قَبْلَ عشرينيات القرن العشرين؛ وظَّف كلٌّ من رضا والقاسمي مصطلحَيْ مذهب السلف والسلفي بطُرُقٍ فَضْفَاضة أو غَيْرِ مُعْتَادة، بما يُرْبِكَ القارِئَ اليَقِظَ. ففي قَصِيدَةٍ وجَّهَها القاسمي إلى مُنْتَقِديه للتَّسْويغِ لنَفْسِه؛ أجَابَ عن اتِّهامِهِ بأنَّه أَسَّسَ لنَفْسِه مذهبًا فِقْهيًّا جَدِيدًا بالادِّعَاءِ أنَّه كان سلفي الانتحال**. والغريبُ في

---

* ثمة دليل نصي على أن القاسمي وصف نفسه بـ (الشافعي الأشعري الدمشقي النقشبندي الخالدي). في نسخه بيده لكتاب: (لطائف الأعلام في إشارات أهل الإلهام) للقاشاني، وهو كتاب صوفي. ولعل ذلك كان في مرحلة سابقة على مَشْرَبه السلفي الذي عبَّر عنه كما في شعره الآتي. فقد جاء في تأريخ نسخ الكتاب المذكور أنه كتبه سنة (1306هـ)، وقرأه على شيخه محمد بن محمد الخاني الدمشقي سنة (1306- 1307هـ)، أي أن ذلك كان قبل وفاته (1332هـ) بنحو خمس وعشرين سنة. وقد حكى رضا في (المنار) في ترجمته قصة توقيف الشرطة إياه لما اتهم أنه يفتح باب الاجتهاد والاستدلال ويحقر الأئمة، ولذلك ذكر الأبيات الآتية في وصف مذهبه بالسلفي. وقد ذكر في ترجمته أيضا أن من مشايخه بهجة البيطار وطاهرًا الجزائري، وأنه استفاد منهم التوجُّهَ السلفي والعقيدة الأثرية. بَيْدَ أن كتابه (تاريخ الجهمية والمعتزلة) يشير بوضوح إلى نوع من التحرر والتسامح غير الأرثوذوكسي. (المترجمان).

** قصيدة القاسمي، جاء فيها:

زعم الناس بأني ... مذهبي يدعى الجمالي
وإليه حينما أفتي ... ي الورى أعزو مقالي
لا وعمر الحق إني ... سلفي الانتحال

(المترجمان)

هذه العِبَارَةِ أنَّ القاسميَّ اختَارَ هذا اللقبَ العقديَّ لمواجَهَةِ اتهام متعلِّقٍ بالشَّريعَةِ الإسْلَاميَّةِ ومَنْهَجِ الفِقْهِ[31]. وذَهَبَ رضا إلى أَبْعَدَ من ذلك في تَعْليقِه على هذه القصيدة عام 1914، فقال إنَّ مذهب السلف ليس ''إلا العمَل بالكتاب والسُّنَّة، بلا زِيَادةٍ ولا نُقْصَانٍ، على الوَجْهِ الذي كانوا يَفْهَمُونَه في الصَّدْرِ الأَوَّلِ''[32]. هذا التَّعْرِيفُ الواسِعُ لمذْهَبِ السَّلَفِ كتَعْبيرٍ شامِلٍ عن الأَصَالَةِ أو الأَوَّلِيَّةِ الدينية لربما يَبْدو عاديًّا اليوم، ولكن إذا وُضِعَ في سِيَاقِ الأدبيَّاتِ الدينية في مُنْتَصَفِ العَقْدِ الثاني من القرن العشرين؛ فإنه يَبْدُو تفسيرًا خُصُوصِيًّا [فقهيًّا] لمفهوم مذهب السلف*.

وهناك حالَةٌ أُخْرى أَكْثَرُ غُمُوضًا، وهي عُنْوَانٌ فَرْعِيٌّ في خاتِمَةِ المجلَّد السابعِ من مجلة المنار عام 1905. جَاءَ هذا العنْوَانُ الفَرْعِيُّ على رَأْسِ فقْرَتَيْن يَشْرحُ فيهما رشيد رضا أنَّ مجلتَه تروِّجُ للاجتهاد والوَحْدَةِ الإسلامية من خلال العَوْدَةِ إلى القرآن والسنة. وكان هذا العنوانُ هو: ''مسلك المنار السلفي''[33]. قد يكون من المُغْري أن يُترجَمَ هذا العنوانُ إلى *''al-Manar's Salafi way''*، وأَنْ نَفْتَرِضَ أنَّه يؤيِّدُ وُجُودَ مفْهُومِ السلفيَّةِ الحداثِيَّةِ (وبالتالي نُسْقِطُ افتراضَاتِنا المسبَقَة على المصادِرِ الأَوَّليَّة)، والحقيقةُ إنَّ هذا العُنْوانَ عَصِيٌّ على التفسير**. فربما كانَ هذَا مِثَالًا على استِخْدَام صِفَةِ السلفية على نَحْوٍ غيرِ مفاهِيميٍّ، كمَا يقَعُ أَحْيَانًا عندَما يَصِفُ العُلَماءُ بها أشياءَ ليستْ أَشْخَاصًا. فمن الطَّبَعِيِّ، على سبيل

---

* يقصد الكاتب أن رشيد رضا - كالقاسمي - استعمل مفهوم مذهب السلف هاهنا استعمالًا عامًّا يشمل المنحى الفقهي، الذي لم يكن يستعمل مفهوم مذهب السلف فيه، حيث اعتبرت المذاهب الأربعة معبرة عن مناهج السلف في التفقه، واختص مذهب السلف بالكلام عن طريقةٍ معينة في الاعتقاد، كما شرح المؤلف من قبل. (المترجمان)

** يقصد الكاتب بتلك الفقرة كلها، وهي الفكرة الأساسية التي يعالجها هنا: أن الانتساب للسلفية في تلك المرحلة لم يكن يقصد به توجه ديني شامل كما في السلفية المعاصرة، بل كان يقصد به في الأغلب الاستعمال العقدي الشائع عند المسلمين منذ القرون الوسطى، وكان يقصد به أحيانا أقل - وهو الذي وقع في كتابات المنار - نوع من الانتساب للسلف عمومًا، ولكن ليس على أنه منهج شامل. وقد لا يلاحظ القارئ العربي الفرق، ولكن عند الترجمة الإنكليزية يظهر الفرق، بين النسبة إلى السلفية كمذهب شامل، وبين السلفية بمعناها القديم العقدي أو مجرد الانتساب للأسلاف. وانظر التعليق الآتي. (المترجمان)

المثال؛ وَصْفُ أحادِيثِ النبي ﷺ بأنها ''الأحاديث النبوية''، والرِّوَايات الشَّفَهِيَّةُ الأُخْرَى بأنها ''الآثار السلفية''، بما يعْنِي أنها أقْوَال السَّلَفِ الصالح. وفي هذه الحالة، فلا تُشيرُ صِفَةُ السلفية إلى مَنْهَجٍ أو حَرَكةٍ أو توجُّهٍ دِيني. وبذلك، فإنَّ أَفْضَلَ تَفْسِيرٍ مَنْطِقيٍّ لعُنْوانِ رشيد رضا هو: ''طريقة المنار السلفية'' "al-Manar's ancestral way"*. وهذا التَّفْسِيرُ تَدْعَمُه عبارةٌ أُخْرَى أَكْثَرُ وُضُوحًا. فبَعْدَ شَهْرَين، كَتَبَ رشيد رضا في حَاشيةٍ أنَّ اختِصَارَ أَسْماءِ الأَفْرَادِ (التي رُبَّما كانَتْ طويلَةً للغاية في اللُّغة العربية) ''كما هي سُنَّةُ المنَارِ السلفية''[34]. ولا حَاجَةَ للقَوْلِ إنَّه لا وُجُودَ لعُنْصُرٍ دينيٍّ أو مفاهيميٍّ في تَجْنيبِ القَارِئِ التفاصيلَ غيرَ الضَّرُوريَّةِ**. فلم يكن هذا رَمْزًا أو عَلَامةً على السلفِيَّةِ، بل هي مجرَّدُ عَادَةٍ قديمةٍ شائِعَةٍ.

هذه الفقَرَاتُ المذكُورَةُ أَعْلَاه كانت الاستثناءَ ولَيْس القَاعِدَةَ، لكنها كانت مِنْ أَعْرَاضِ الابْتِذَالِ [الانْتِشَارِ] الواسِعِ لاسْتِعْمالِ التسمياتِ السلفيَّةِ في العَقدين الأَوَّلَيْنِ من القرن العشرين. ولا يعْنِي هذا إنكارَ أنَّ المصطلحاتِ الفنِّيَةَ يمكن اسْتِعْمَالُها بأكثَرَ مِنْ طريقةٍ، ويمكِنُ أن يتغيَّرَ معناها بالتأَّلِي مع تَغَيُّرِ لُعْبَةِ اللغةِ نفسِها. (ولا نحتاج سوى لِتَذَكُّرِ ما أَكَّدَه فتغنشتاين وأَثَارَ خِلَافًا كَبيرًا أن ''مَعْنَى الكَلِمَةَ هو استِعْمالُها في اللغة''[35]. ولكنْ علينا أن نحذِّرَ من افْتِرَاضِ أنَّ مَعَانِينَا البديلَةَ التي اعْتَدْنَا عليها الآنَ كانَتْ مُسْتَقِرَّةً ومُعْتَادةً بالفِعْلِ في ذلك الوقْتِ. فَفِي أَحْسَنِ الأَحْوَالِ، كانت مُصْطَلَحاتُ مذهب السلف والسلفي في طَرِيقِها التَّدْرِيجِيِّ

---

* يقصد الكاتب: *al-Manar's ancestral way*، وليس: *al-Manar's Salafi way*، بما يعني أن المقصود ليس النسبة إلى السلفية كمنهج شامل وتوجه ديني كامل، ولكن كمجرد صفة منتسبة للسلف الصالح، كما تنسب الآثار لهم، ويقال: آثار سلفية. (المترجمان).

** يتضح المراد بمراجعة عبارة رشيد رضا، حيث يقول: ''وفي الأصل: «إلى المقام العالي المولوي الأميري الكبيري السيدي الملكي المخدومي العضدي الذخري المجاهدي السبقي نوزور الأتابكى. . . إلخ» فحذفنا هذه النسب الأعجمية، كما حذفنا ألقاب الأمير والدعاء له كلما ذكر، كما هي سنة المنار السلفية''، فحذف النسب الأعجمية والدعاء له كلما ذُكر يظهر أنه لسبب شرعي. ومن ثم فعبارة الكاتب أنه لا يوجد عنصر ديني في تلك النسبة في كلام رشيد رضا؛ ليست صحيحة. ولكن ما يبدو قريبًا من قصد الكاتب أن ذلك لا يعبر عن إشارة إلى حركة أو مذهب سلفي كامل، ولكن المقصود به مجرد الانتساب إلى السلف والائتساء بهم في ترك مثل تلك الأنساب والأوصاف والتطويل فيها. (المترجمان).

لفقْدَانِ المعْنَى العَقَدِيّ الضيِّقِ، في كَثيرٍ من الأَحْيَانِ بسبَبِ الاستعمالات التَّخْصِيصِيَّةِ، وأحْيَانًا عن طَرِيقِ الصُّدْفَةِ أو الاشتراك، كما سَنَرى. ولا عَجَبَ أنَّ بعضَ النُّشَطَاءِ الإِسْلامِيِّين في ذلك الوقْتِ وَاجَهُوا صُعُوبةً في فَهْمِ تلك المصْطَلَحاتِ.

وكذلك كان المستشرقون الذين وَاجَهُوا هذه المصطلحاتِ في الكُتُبِ المطْبُوعَةِ والصّحَافةِ غيرَ مُتأكِّدين من مَعْنَاها. ففي عام 1890، لاحَظَ الباحث المجري غولدتسيهر كلمةَ السلفي في الإِصْدَاراَتِ الغرْبيَّةِ من المصادِرِ الإسلامِيَّةِ الكلاسيكية. ووجَدَ ذلك مُثِيرًا للاهتِمَامِ للإِشَارَةِ إليه في كتابه، فكَتَبَ أنّ السلفيَّ في القُرُونِ الوُسْطَى كان ''من يُقَلِّدُ أَسْلافَه''، وأنَّ هذا التقليدَ للسلف ''أدَّى بشكْلٍ إيجابِيٍّ بمُحِبِّي السُّنَّةِ إلى البَحْثِ في كلِّ مكانٍ عن الأدِلَّةِ بشأْنِ عَاداتِ النبي ﷺ وأصحابِه''[36]. ومع أنَّ هذا التفسيرَ يبْدُو مَنْطِقيًّا - لا سيما في أيَّامِنا - فقد كان متسرِّعًا ولا يتمَاشَى مع لُغَةِ المصادِرِ الأَوَّلِيَّةِ التي رَجَعَ إليها غولدتسيهر. لقد رأى غولدتسيهر كَلِمَةَ السلفي في نَشْرَةِ بيتر دي جونغ Pieter de jong للمُشْتَبِه في أسماء الرجال للذهبي المنشورَة عام 1863، وهو مُوجَزٌ بأَسْمَاءِ [الرجال] وألْقَابِهم في العُصُور الوُسْطَى، والذي - للإِنْصَافِ - لا يُعْطِي إلا تَفْسِيرًا غامِضًا للمصْطَلَحِ[37]. لكنّ المصدَرَ الثَّانِيَ الذي اسْتَشْهَدَ به غولدتسيهر كان أَكْثَرَ وُضُوحًا: وهو ترجمةُ العالِمِ الشَّافِعِيِّ ابن الصَّلاح (ت. 1245) في النَّشْرَةِ الألمانية لطبقات الحفاظ، الذي هو مختَصَرُ السُّيوطي لكِتَابِ الذهبيِّ الأَطْوَلِ بكثيرٍ تذكرة الحفاظ[38]. ولو كان غولدتسيهر قد رَجَعَ إلى هذا الكِتَابِ الأَخِيرِ بدَلًا من مُخْتَصَرِه؛ لوَقَفَ على أنَّ المصْطَلَحَ قد استُعْمِلَ على وَجْهٍ محدَّدٍ ومُعْتَادٍ، فقد وَصَفَ الذهبيُّ ابنَ الصلاح بقوله: ''كَانَ سَلَفِيًّا حَسَنَ الاعتِقَادِ، كافًّا عن تَأْوِيلِ المتكلِّمين''[39].

وربما لم يستَوْعِبْ غولدتسيهر الخصُوصِيَّةَ العَقَدِيَّةُ لكَلِمَةِ السلفي وعلاقَتِها بالموْقِفِ العقَدِيِّ المعروفِ بمذهب السلف، لكنّ خطَأه ذلك لم يكُنْ له أيُّ عواقِبَ على الكِتَابَاتِ الأوروبية حول الإسلام، فلم يكن هو ولا زُمَلاؤه قد

أَبْدَوْا أيَّ استِعْدَادٍ لاستِخْدامِ المصْطَلَحِ كفِئَةٍ تحليليَّةٍ. ومن الواضِحِ أنَّ كلمةَ السلفي لم تلبِّ حاجةً بين الباحثين الغربيين، على الأقل ليس بالطَرِيقَةِ التي عرَّفها بها غولدتسيهر. وبنهايَةِ العَقْدِ الثاني من القرن الماضي؛ كان الوقْتُ قد حَانَ لتَصْنِيفٍ جَديدٍ، واهتمَّ المستشرقون مُجَدَّدًا بالتسمِيَاتِ السلفية. وفي هذه المرة جَذَبَ انتباهَهم المصْدَرُ الصناعِيُّ السلفية.

ففِي عام 1917، أصْدَرَ عبد الفتاح قتلان (ت. 1931)، مجلةً لم تستمرّ طويلًا بعنوان: المجلة السلفية، وقد ترجَمَها قتلان بنفسِه إلى الإنكليزية إلى "the *Salafyah Review*"، كما كان يَظْهَرُ على غُلَافِها. وكانت تلك المجلة، من بيْنِ أشياءَ أُخْرى؛ بمثابَةِ وسيلَةٍ ترويجيَّةٍ للمؤسَّسَةِ الأُمِّ (المكتبة السلفية)، التي أسَّسَها قتلان وصديقُه ونسيبُه محبُّ الدين الخطيب (ت. 1969) في القاهرة عام 1909. وكان محبُّ الدين الخطيب قد تَتَلْمَذَ على جمال الدين القاسمي في دمشق، قبل أن يُهَاجِرَ إلى القاهرة ويبْدَأَ فيها حياتَهُ المِهْنِيةَ في الصحَافَةِ ونَشْرِ الكُتُبِ .وبالمجلة السلفية يَظْهَرُ أنَّ قتلان كانَ يأْمَلُ في إحْيَاءِ أَنْشِطَةِ المكْتَبَةِ السلفيَّةِ، في حينِ كان محبُّ الدين الخطيب خَارِجَ البلاد لفتْرَةٍ مؤقَّتَةٍ. فكانت وسيلةً للوصُولِ إلى مَزيدٍ من الجُمْهورِ وكانتْ تولِّدُ في الوقتِ نفسِه دَخْلًا إضافيًا عن طَريقِ نَشْرِ مَخْطُوطاتٍ محقَّقَةٍ وغيْرِ ذلك من الكِتَابات باللغة العربية، وكان مُعْظَمُها حول اللُّغَويات والأَدَبِ وعِلْمِ الفَلَكِ.

ومع كونِها لم تستَمِرَّ سوى عامين؛ فقد لَعِبَتْ تلك المجلةُ دَوْرًا مُهِمًّا في نَشْرِ كلمةِ السلفية في خارَجِ البلاد. ففي باريس؛ وصَلَ العددُ الأوَّلُ من مجلة السلفية إلى مكْتَبِ المجلةِ الرَّائِدَةِ "مجلة العالم الإسلامي Revue du monde musulman"، التي كان المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون أحدَ كُتَّابِها الرئيسين. وفي العَقد السابِقِ، كان ماسينيون قد اشْتَرَكَ في مَجْمَوعةٍ واسِعَةٍ من المجلات العربية، من أَجْلِ تَقْدِيمِ مُرَاجَعَاتٍ للأَدَبِيَّاتِ العَرَبِيَّةِ إلى القُرَّاءِ الغربيِّين[40]. لكنَّ مُهِمَّةَ تَحْليلِ المجلة السلفية، أُوكِلت إلى مستَشْرِقٍ آخرَ وهو لوسيان بوفا Lucien Bouvat، الذي تأمّل كثيرًا عام 1918 في هذا المنْهَجِ

الانْتِقائِيّ والمسْتَنِير لهذه المجلة القاهرية الجذّابَةِ[41]. ومع ذلك، فمن الواضِح أنَّ بوقا لم يكن يَفْهَمُ مَعْنَى عُنوانِ المجلة، لا باللغةِ العربيةِ ولا في ترجمتها الإنكليزية. ونظرًا لأنَّ عُنْوَانَ المجلَّةِ كان مُشْتَقًّا من الفِعْلِ العَرَبي سَلَفَ (أي تقدَّم)؛ فقد تَرْجَمَ بوقا [عُنْوانَ] المجلة السلفية تَرْجَمَةً سَاذَجَةً إلى "المجلة الرَّجْعِيَّة La Revue retrospective". ومع خِبْرَتِهِ بالحركَاتِ والأَفْكَارِ الإسلامِّية المعاصرة؛ لم يميِّزْ بوقا هذا المصْطَلَحَ غيْرَ المألُوفِ كَمَفْهُومٍ دينيٍّ. فلم يكن يَعْنِي شيئًا محددًا بالنسبَةِ له.

وكأنَّه كان يَأْملُ في تَصْحِيحِ هذا الخَطَأِ العفْوِيِّ؛ فقد تَنَاوَلَ ماسينيون هذِه المسألَةَ فَوْرَ عَوْدَتِه إلى باريس عام 1919. (كان ماسينيون ضَابِطًا بالإِضَافَةِ إلى كَوْنِه باحِثًا، وقد عَمِلَ مُسْتَشارًا لجورج بيكو Georges Picot، المفوَّضِ الفرنسي السَّامِي في سوريا وفلسطين، من عام 1917 إلى 1919). لكنَّ التفسيراتِ التي قَدَّمَها في مجلة العالم الإسلامي تبيَّن أنها كانت مُضَلِّلَةً. فقد ذَهَبَ ماسينيون إلى أنَّ السلفية كانت حرَكَةً فِكْرِيَّةً ظهَرتْ في أوائِلِ القرن التاسع عشر في الهند، في عَهْدِ السيد أحمد بريلوي Sayyid Ahmad Barelwi [أحمد بن عرفان] (ت. 1831). وكان صِدِّيق حسن خان (ت. 1890)، مُؤَسِّسُ حركَةِ أَهْلِ الحديث؛ قد أَعَادَ نَشْرَ أَفْكَارِهِ لاحِقًا، و"من هُنا، انْتَشَرَتْ [الحركة السلفية] من خِلَالِ جمال الدين الأفغاني والشيخ [محمد] عبده، ورسَّخَتْ نَفْسَها في بغداد ودمشق والقاهرة، وحتى في المغرب وجاوة"[42]. لكنّ ذلك لم يكن سِوَى تَرْقِيعٍ أو ارْتِجَالٍ مَفَاهيميّ. فلم يَنْقِلْ ماسينيون التَّاريخَ والمعْنَى الأصلِيَّيْن لمفهومٍ إسلاميّ قائمٍ بالفعل. بل كان يؤَسِّسُ لفِئَةٍ جديدة، بوَضْعِ الحقائقِ التاريخيَّةِ المتاحَةِ إلى جَانِبِ الملاحَظَاتِ لإِنْتَاجِ أَدَاةٍ تحليلِيَّةٍ تبْدُو ذاتَ مِصْدَاقِيَّةٍ. وهناك دليلٌ واضِحٌ على ارْتِجَالِ ماسينيون؛ وهو أنَّه لم يُحَافِظْ على تلك السَّرْدِيَّةِ الأَصْلِيَّةِ لوَقْتٍ طَويلٍ. فبَيْنَ عامَيْ 1920 و1925، أَسْقَطَ ماسينيون الإشَارَةَ إلى كلٍّ من الهند الاستعمارية وأوائِلِ القرن التاسع عشر، ورَبَطَ كلمة السلفية بالأفغاني ومحمد عبده. وكان يعرِّف هذا المصطلَحَ أحيانًا بأنَّهم مَجْمُوعَةٌ من النَّاشِطِين المسلمين

الذين دَعَوْا إلى الإصلاح الحداثي، وأحيانًا أخرى أنَّها حَرَكةٌ حدَاثِيَّةٌ إسلاميَّةٌ عابِرَةٌ للأَوْطَان، تأسَّسَتْ في أواخِرِ القرن التاسع عشر.

وعلى الرغْمِ من أنَّ الطريقةَ التي فكّر بها ماسينيون ستظَلُّ مُبهَمَةً على الأَرْجَح - فلا المصادِرُ العامَّةُ ولا الخاصَّةُ تَسْمَحُ لنا بمَعْرِفَةِ كيف ولماذا وصَلَ إلى هذا الاستنتاج -؛ فإنّ القرائِنَ تُشيرُ إلى أنَّ ظُهُورَ المجلة السلفية على المشْهَدِ الأوروبي كان بمثابَةِ الحافِزِ في تَأْسِيسِهِ لمصطَلَحِ السلفية كحَرَكَةِ إِصْلَاحٍ إسلامي حداثية. ففي ذلك الوقت، كان ماسينيون يُجَهِّزُ لدَوْرَةٍ تَدْريسيَّةٍ حول الصحافة العربيَّة، وكان قد أَلْقَاهَا لأوَّلِ مرَّةٍ في كُلِّيَّةِ فرنسا في باريس في خريف عام 1919، ومن الواضِحِ أنَّه كان مُهْتَمًّا بصِيَاغَةِ تَصْنيفٍ يَسْمَحُ له بالتَّمْييزِ بين تصوُّرَات الوهَّابيين وغيرِهم من الإصلاحيين والصَّحَفِيِّين المُعْتَدِلِين[43]. فكان لديه ذلك الحَدْسُ أنَّ عُنوانَ المجلة السلفية له صِلَةٌ محتَمَلَةٌ بدِرَاسَةِ الإِصْلَاحِ الإسلامي. وسواءٌ أكان يُدْرِكُ هَشَاشةَ ارتجالِه المفاهيميِّ أم لا؛ فقد لَاحَظَ أنَّ كلمة السلفية ربما تَكُونُ بمثابةِ فِئَةٍ تحليليَّةٍ للحَرَكَةِ العَقْلَانِيَّة: مُقَابِل - النصيَّة، التي تحمِلُ بَصْمَةَ محمد عبده وتأثِيرِه، والتي احتار المستشرقون في تسمِيَتِها باسْمٍ مُنَاسِبٍ. فقد كان البعْضُ أَطْلَقَ عليها "الإسلام الجديد"، ووَصَفُوها بأنَّها لم تكن مُعْتَزِلِيَّةً بالكامِلِ ولا وَهَّابيةً بالكامل، ويقْتَرِبُ هذا من تَوْصِيفِ ماسينيون لما أَسْمَاهُ بالاتِّجَاهِ السلفي بأنه تقدُّمِيٌّ لكنه "شِبْهُ وهَّابي" "semi-Wahhabi"[44]. وفي ذلك الوقت، حتَّى غولدتسيهر كان يُعَانِي من أَجْلِ الوصُولِ إلى تَسْمِيَةٍ مُنَاسِبَةٍ. وفي كِتَابٍ له نُشِرَ عام 1919؛ اخْتَارَ مُصْطلَحَ الوهابية الثقافية cultural Wahhabism، للإِشَارَةِ إلى المدرَسَةِ الفِكْرِيَّةِ لكلٍّ من محمد عبده ورشيد رضا.

ذلك الحدْسُ لدى ماسينيون، ومَهْمَا كان مُخْطِئًا فيه؛ يُشيرُ إلى أنّ لديه بعضَ الأُلْفَةِ مع الأَلْقَابِ السلفية. ففي عام 1908، سَافَرَ إلى العراق العثمانية، وتعرَّف إلى العُلَمَاءِ السلفيين مِثل محمود شكري الألوسي (ت. 1924) وابن عمه الحاج علي الألوسي (ت. 1922)، وهما ابن نعمان الألوسي وابن أخيه،

على الترتيب. ودرَسَ ماسينيون الإسلامَ والمجتمعاتِ الإسلاميَّةَ مَعَهُما في بغداد، واستَمَرَّ في مُرَاسَلَاتِه مَعَهما. كما رَاسَلَ جمالَ الدين القاسميَّ في دمشق، وهو صَدِيقُ محمود شكري الألوسي، وكان [ماسينيون] أيضًا على عِلْمٍ تَامٍّ بعلاقَةِ الألوسيَّين مع كِبَارِ الإِصْلَاحيِّين الآخرين، مثل رشيد رضا وصَدِّيق حسن خان[46]. باختِصَارٍ، كان ماسينيون قد احْتَكَّ بدَائِرَةٍ من العُلَماءِ المسلمين الذين اسْتَعْمَلُوا مصطلحَ السلفي، ولم يكن على عِلْمٍ فقَطْ بالرَّوَابِطِ بين هؤلاءِ الأفرادِ، بل كان يَعْلَمُ أَنْسَابَهم الفِكْرِيَّةَ كذلك. وعندما جَذَبَتْ المجلة السلفية انتباهَ الباحِثِين في الغَرْبِ، يبدو أنه قَفَزَ إلى تِلك الاستنتاجاتِ وأَسَّسَ لسَرْدِيَّتِهِ الخَاصَّة للسلفية، عَنْ طَريقِ رَبْطِه غَيْرِ المبرَّرِ بين تلك الكلِمَةِ، وَعَدَدٍ من المصْلِحِين الإسلاميين، وأفْكَارِهم.

وعلى أيَّةِ حَالٍ؛ لم تكن استنتاجات ماسينيون ممَّا يمكِنُ الدفَاعُ عنه. فإنه لم يقدِّمْ أيَّ دليلٍ مَلْمُوسٍ على وُجُودِ أيِّ حرَكَةٍ إسلاميَّةٍ كانت تُسمَّى السلفية في أواخِرِ القرن التاسع عشر، ولم يتمَكَّنْ أيُّ أحَدٍ من البرْهَنَةِ على هذا حتَّى الآن. ومن المؤكّد أنّ الأفغانيَّ ومحمد عبده لم يدَّعِيَا تلك النسبةَ لأنفُسِهما، كما لم يَذْكُرَا لا تَصْرِيحًا ولا تَلْمِيحًا أنَّ الإصلاحِيِّين الحداثيين الذين اسْتَلْهَمُوا من حَيَاةِ السلف وإنجَازَاتِهم كانوا يُسمَّون بالسلفيين. فعلى العَكْسِ من ذلك؛ كان محمد عبده يَفْهَمُ المعْنَى الفَنِّي لهذا المصطلح. ففي عام 1902، وقبل وَفَاتِه بثلاث سنوات؛ أشارَ إشارةً نَادِرةً إلى السلفيين في صفحَاتِ مجلة المنار. ولم يَنْسِبْ نفْسَه إليهم كما لم يُشِر إلى أنّ السلفيين كانوا من أَنْصَارِ اتِّجَاهِهِ للإِصْلَاحِ الإسلامي. لكنَّه تحدَّثْ عن أنهم من المسلمين السُّنّة الذين يَخْتَلِفُون عن الأَشَاعِرَةِ فيما يتعلَّقُ بالعقيدة. ومن أشدِّ ما يَلْفِتُ النَّظَرَ في هذه الفقرة، أنَّ محمد عبده لم يكن يتوَقَّعُ أنْ يكونَ قُرَّاؤه على عِلْم بِمَنْ يكُونُ هؤلاءِ السلفيون. فقد كانت هذهِ الكلِمَةُ غريبةً بما يَكْفِي لأنْ تتَطَلَّبَ تَفْسِيرًا، حتى لدى المشترِكِين في مجلة المنار، فرأى محمد عبده أنَّه من المُفِيدِ أن يشْرَحَ بين قَوْسَيْنِ أنّ السلفيين هم "الآخِذُون بعقيدة السلف"[47].

تَقْدِيمُ ماسينيون لرشيد رضا عام 1925 باعتِبَارِهِ القائِدَ الحَالِيَ لحزب السلفية الذي أَسَّسَه محمد عبده - كان أيضًا تَقْدِيمًا مُضلِّلًا[48]. فمن الصَّحِيح أنَّ رضا كان يقدِّم نفسَه على أنه الوَرِيثُ الفِكْرِيُّ للأفغاني ومحمد عبده، لكنَّه خلافًا لتَلْمِيحَاتِ ماسينيون، لم يسْتَعْمِل كلمَةَ السلفية كمُرَادِفٍ للإصلاح المعتدل، كما أنَّه لم يستَعْمِل التسمياتِ السلفيَّةَ لتَمْيِيزِ فئة إصْلَاحِيَّةٍ أو حِزْبٍ أو مدرسة فكرية - لهذيْنِ الرجُلَيْنِ[49]. فبالنِّسْبَةِ لرشيد رضا ومحمد عبده وأتباعِهما؛ ظلَّت كَلِمَةُ الإصلاح هي الكَلِمَة الرئيسَة، والرايَة الحقيقيَّة لحركتهم. وقد استَخْدَمُوا هذه الكَلِمَةَ بمعْنًى شامِلٍ لا يقْتَصِرُ على الإصْلَاحِ الديني فحسب، بل أيضًا الإصْلَاح الاجتماعي والتعليمي والسياسي والحضاري.

ولا شكَّ أنَّهم كَانوا على عِلْمٍ بأنَّ هذا المصْطَلَحَ عامٌّ، وهذا هو السَّبَبُ في أنَّهم غَالبًا ما كانوا يُضطَرُّون إلى بَيَانِ مَنْهَجِهِم. فكما أَوْضَحَ رشيد رضا في عام 1914: "فمُسَمَّى الإصلاحِ ومفهُومُه واسِعٌ، وهو يختَلِفُ باخْتِلَافِ الزَّمَانِ والمكَانِ"[50]. ويختَلِفُ أيضًا من فَرْدٍ لآخَرَ. وفي الواقِعِ، كان بَعْضُ الإصلاحِيِّين المعْتَدِلِين يَرَوْنَ في العقيدَةِ السَّلَفِيَّةِ دعَامَةً لبرنامَجِهِم الإصْلَاحِيِّ مُتَعدِّدِ الأَوْجُهِ. وكان رَئِيسُ هؤلاء القاسميَّ، ومحمود شكري الألوسي، ورشيد رضا أيضًا إلى حَدٍّ ما منذ 1905 فصاعِدًا (كانوا جميعًا يُشِيرون إلى أنفسِهم كسلفيين في الاعتِقَادِ). لكنّ آخرين غيرهم كانت لديهم تصوُّراتٌ عقدِيَّةٌ مختَلِفَةٌ، ولم يمْنَعْهُم هذا من الانْتِمَاءِ إلى نَفْسِ الحَرَكَةِ الإصْلَاحِيَّةِ المعتدلة[51]. ويمكن للمرْءِ أنْ يقولَ إنَّ محمد عبده، على سبيل المثال؛ لم يكن مُتَّبِعًا لمنْهَجٍ عقَدِيٍّ بعينِه. لكنه ركّز بدلًا من ذلك على ضَرُورَةِ تَحْرِيرِ العَقْلِ من القُيُودِ العَقَدِيَّةِ، وضَمَانِ التَّوافُقِ بين جَمِيعِ المعتقَدَاتِ الدينيَّةِ والعَقْلِ، حتى على حِسَابِ المعْنَى الحَرْفِيِّ للنُّصُوصِ[52]. ومع أنّ أتباعَه وتلاميذَه من السلفيين حَاوَلوا لاحِقًا أن يُبْرِزوه في صُورَةِ المؤيِّد للاعتقادِ الحنْبَلِيِّ؛ فإن حُجَجَهم في كثيرٍ من الأَحْيَانِ يَنْقُضُ بعضُها بعضًا.

وفي عام 1906، بَذَلَ جمال الدين القاسمي قُصَارَى جُهْدِه ليُطَمْئِنَ السلفيَّ

العراقي عبد العزيز السناني، الذي كان مُتَشَكِّكًا في التِزَامِ محمد عبده بعقِيدَةِ السلف. وكان يتَسَاءَلُ، أَلَيْسَتْ دَعْوى محمد عبده أنَّ العقلَ مُقَدَّمٌ على النَّقْلِ عند التعارُضِ؛ تُنَاقِضُ الأرثوذوكسية التَّيْمِيَّة؟ في الواقع، نعم. لكنّ القاسمي أصرَّ في رَدِّه على أنَّه ''الأُسْتَاذُ المرْحُومُ - وإن كان يجْرِي في كلامِه أَحْيَانًا على قَوَاعِدِ النُّظَّار والمتكلِّمين ويُدَافِعُ بها - فهو لم يخْرُجْ عن حُبِّهِ للسلف واعتقاده بمشربهم''[54]. وفي مُحَاوَلَةٍ لدَعْمِ هذه الدَّعْوَى المتردِّدَةِ؛ حكَى القاسميُّ محادثةً خاصَّةً جَرَتْ بينَه وبين محمد عبده عندما زَارَ القاهرة، عام 1903 على أَغْلَبِ الظَّنِّ. في إِحْدى الأُمْسِيَات، عندما أَشارَ القاسميُّ إلى أنّ الطريقة السَّلَفِيَّةَ هي الأَصْوَبُ؛ أكَّد القاسميُّ أنَّه رَأَى محمد عبده يُوَافِقُه في صَمْتٍ. لكنّ إيماءةً مَزْعُومَةً للمُوَافَقَةِ لا تُعْتَبَرُ دليلًا قويًّا.

وعانى رشيد رضا أيضًا في تَصْوِيرِ أُسْتَاذِه كأَحَدِ أَبْطَال الاعتِقَاد السلفي. ففي عام 1928؛ أعْلَنَ هو أيضًا أنَّ محمد عبده كان سلَفِيَّ العقيدة، على أنَّه كَانَ يَسْبِقُ إلى فَهْمِه في بَعْضِ الصِّفَاتِ ما جَرَى عليه الأشعريَّةُ - وهي العِبَارَةُ التي عَزَّزَتْ فقط الانْطِبَاعَ أنَّ محمد عبده كان مُفَكِّرًا إسلامِيًّا حُرًّا، ولم يكن من أَنْصَارِ مذهب السلف[55]. كما كشفَت التَّعْلِيقَاتُ التي كتبها رشيد رضا على رسالة التوحيد الشَّهِيرة لمحمد عبده عن عَدَمِ ارْتِيَاحٍ ممَاثِلٍ. فقد كتَب محمد عبده فقرةً أَثْنَى فيها على أبي الحسن الأشعري (ت. 936) لأنه سَلَكَ مَسْلَكًا وَسَطًا بين السلف والخلف، فأضَافَ رشيد رضا حاشيةً يذكِّر فيها القُرَّاءَ أنّ الأشعريَّ تَرَاجَعَ عن مَذْهَبِه وتبنَّى الاعتقادَ الحنبليَّ تمامًا في نِهَاية حَيَاتِه. كما أَشارَ رشيد رضا إلى الأهمِّيَّةِ التَّارِيخيَّةِ لابن تيمية ودَوْرِه في نُصْرَةِ مذهب السلف على علم الكلام، وهو العُنْصُرُ الرَّئِيسُ في العقيدة السلفية الذي لم يَذْكُرْه محمد عبده[56]. ولا شكَّ أنَّ أَتْبَاعَ محمد عبده من السلفيين ومُحِبِّيه كانوا يَعْتَبِرونَهُ مُصْلِحًا عَظيمًا، ولكن كان لديْهِم تَحَفُّظَاتٌ واضِحَةٌ حول وجهَاتِ نَظَرِهِ العقَدِيَّةِ[57]. ودَعْوَى أنَّه كان واحِدًا منهم كانت دائمًا مَعْرَكَةً شاقَّةً.

باختصارٍ، لم يكن جَمِيعُ الإِصْلَاحيِّين المعْتَدِلين من السلفيين، ولا كان

جَمِيعُ السلفيين من الإصلاحيِّين المعتدلين. وما حَدَثَ في عام 1919 هو أنَّ ماسينيون فَشِلَ في تَحْقِيقِ هذا الفارِقِ، وأَخْطَأَ في استِخْدَامِه لَقَبًا سُنيًّا عقديًّا للإِشَارَةِ إلى حرَكَةٍ إِصْلَاحِيَّةٍ. ومع أنّ مِثْلَ هذا الارتِبَاكِ مفهومٌ في ضَوْءِ شُهْرَةِ التسمياتِ السلفيةِ وتَعْمِيمِها في أوائِلِ القرن العشرين؛ فإنَّ ماسينيون تصرَّفَ بحريَّةٍ كَبيرة في معنى السلفية. ولهذا السَّبَبِ، فَلا جَدْوَى من مُحَاولَةِ إيجَادِ المبرِّرَاتِ للدِّفَاعِ عن أَوْجُهِ القُصُورِ التَّارِيخيّ في دَعَاوِيه. فلا أَحَدَ يُنْكِرُ، على سبيل المثال؛ أنّ رشيد رضا كان مُعَظِّمًا للسَّلَفِ الصَّالِحِ. وأن المسلمين المعاصرين إذا اتَّبَعوا السلف، على حدِّ قَوْلِه؛ فسيكُونُونَ عَقْلَانِيِّين ومَرِنِين وأَقْوِيَاء ومُتَّحِدِين. وهذه الرؤْيَةُ تُفَسِّرُ لماذا احْتَوَتِ الأَعْدَادُ الأولى من مجلة المنار على مَقَالَاتٍ قَصِيرَةٍ مُخَصَّصَةٍ لإِنْجَازَاتِ السّلَفِ الصَّالِحِ، بَدْءًا من السِّيَاسَاتِ النَّاجِحَةِ للخُلَفَاء الراشدين، وانتهاءً بالحمَلَاتِ العَسْكَرِيَّةِ لعمرو بن العاص (ت. 671)، القائِدِ المسلم الذي قَادَ فَتْحَ مصر[58]. وبهذه الطريقَةِ، سَارَ رشيد رضا على خُطَى الأفغاني وعبده، اللذيْن سبَقَ أنْ دَعَوَا المسلِمِين إلى معْرِفَة المزيدِ عن سُلُوكِ السلف الصالح، وذَهَبَا إلى أنّ مَنْ وَقَف على حَيَاةِ السلف؛ فلنْ يَعْجَزَ عن رُؤْيَةِ فَضْلِ العَقْلِ وإمْكَانِيَّةِ التَكَيُّفِ مع تغيُّرِ الظُّرُوفِ. واتَّفَقَ جَمِيعُ هؤلاء الإصلاحيين أنّ السلفَ الصالِحَ، بِغَضِّ النَّظَرِ عن تعْرِيفِهِم؛ كانوا يمِّثلونَ النموذجَ الكامِلَ للإِسْلَام. ولكنْ لا أَحَدَ منهم خَطَا خطوةً مفاهيميَّةً ليدَّعِيَ أنَّ نموذَجَهم من الإِصْلَاحِ المعْتَدِلِ كان يسمَّى بالسلفية، أو أنَّ أنصارَ هذا الإِصْلَاحِ كانوا يُسَمَّوْنَ بالسلفيين. وإنما كان ماسينيون هو أوّلُ من فَعَلَ ذلك. ولذلك، فالحقِيقَةُ التي سَبَقَ الإِشَارَةُ إليها أنّ عبده ورضا كانا مختلفيْنِ حول مَنْ هُمْ هؤلاءِ السلف - وإن كانت حقيقةً تَسْتَحِقُّ الاهتمامَ - فَلَيْسَتْ ذَاتَ صِلَةٍ بالتَّارِيخِ المفاهِيمِيِّ للسَّلَفِيَّةِ.

وبالِمْثل، فلا يُمْكِنُ أنْ يكونَ عُنْوانُ دار النشر المكتبة السلفية، ولا المجلة السلفية - دليلًا على أنَّ استنتاجاتِ ماسينيون كانت مَوْضُوعيةً. ففي عام 1909، لم تكن تَسْمِيَةُ الخطيب وقتلان لمكتبتِهما على اسْمِ حَرَكَةٍ معيَّنَةٍ، ولا اخْتَارَ

الرجُلَانِ تلك التسمية لصِناعَةِ شِعَارٍ جديدٍ للحَرَكَةِ الإسلاميَّةِ الحداثِيَّةِ. فوفقًا لما ذَكَرهُ الخَطِيبُ، جَاءَتْ فِكْرَةُ تَسْمِيةِ المكْتَبَةِ السلفية من أَحَدِ شُيُوخِه، وهو طاهر الجزائري (ت. 1920)، العالِمُ السَّلَفِيُّ والصديقُ المقرَّبُ من القاسمي، وكان قد هَاجَرَ إلى القاهرة كذلك. كان لدى الجزائري تقديرٌ كَبِيرٌ لعَقِيدَةِ السَّلَفِ وكرَّس حياتَه لإحْيَائِها، لدَرَجَةِ أنَّه نَصَحَ الخطيب وقتلان بتسمِيةِ المكتَبَةِ بالمكتبَةِ السلفيَّةِ[59]. ومع ذلك، فلم يَكُنْ هذان الشَّابَّانِ العِصَامِيَّانِ (لو افترَضْنَا أنَّهما كغَيْرِهَما ممن ذكر القاسمي أنهم لا يَفْهَمُونَ مَعْنَى السلفية) يَنْوِيَانِ أنْ يَقْتَصِرَا على [نشر] الكِتَابَاتِ العَقَدِيَّةِ وَحْدَها. فقد كانوا يَبِيعُونَ ويَطْبَعُونَ جَمِيعَ أَنْوَاعِ الكُتُبِ التي لا عَلاقةَ لها بعقيدَةِ السَّلَفِ، بل ولا عَلاقةَ لها بالإِسْلَام أَحْيَانًا. فببساطَةٍ، كان الخطيب وقتلان مُهْتَمَّانِ بِكَسْبِ العَيْشِ وتَجَنُّبِ الإفْلَاسِ، لا بالتَّطَابُقِ بين مَشْرُوعِهما التِّجَارِيِّ والاسْمِ الذي تَحْمِلُه مكتَبَتُهما، وهو الأمْرُ الذي لم يَهْتَمَّا به اهتِمَامًا كَبيرًا على أيِّ حَالٍ[60]. أما كونُهُما مِنْ أَسْبَابِ شُيُوعِ التَّسْمِياتِ السَّلَفِيَّة أكْثر مِنْ جَمِيعِ المصْلِحِين مِمَّنْ سَبَقُوهما - فهو أمرٌ ذو أهميَّةٍ، لكنَّه لا يُثْبِتُ دَعْوَى أنَّ السلفيَّةَ كانت شِعَارًا لحركَةِ الإِصْلَاحِ، ولا أنّ طبيعَةَ هذه الحَرَكَةِ التي تُسمَّى بالسلفية وتَطوُّرِها - وهذا أَكْثَرُ خطَأً من سابِقِه - يُمْكِنُ أن تُسْتَقَى من نَوْعِيَّةِ الكُتُبِ التي نَشَرَها الخطيب وقتلان في سُوقِ النَّشْرِ[61].

ومع ذلك، ورغْمَ جَمِيعِ أَوْجُهِ القُصُورِ الواقِعِيَّةِ والمفاهِيميَّةِ؛ فقدْ أَثْبَتَ التَّصْنِيفُ الجَدِيدُ لماسينيون أنه كان مُرِيحًا للغاية بحيْثُ لا يُمكِنُ تَجَاهُلُه. فقد رحَّب الكثيرُ من الباحِثِين والعُلَمَاء المؤثِّرينَ بمُسَاهَمَتِه تلك واعْتَبَرُوا صِحَّتَها أمرًا مُسَلَّمًا به. ففي عام 1921؛ كرَّرَ الكاتِبُ المتخرِّجُ في جامعة هارڤارد لوثروب ستودارد Lothrop Stoddard إشَارَةَ ماسينيون إلى السلفية، وزَادَ في إسَاءَةِ تَأْوِيلِها، في العالم الجديد للإسلام The New World of Islam، الذي أَصْبَحَ من أَكْثَرِ الكُتُبِ مَبِيعًا في الشَّرْقِ الأوْسَطِ بمجرَّدِ أن تُرْجِمَ إلى اللغةِ العربيةِ[62]. وفي عام 1922، تَرْجَمَتْ مجلةُ العالم الإسلامي The Moslem World التابعة لكلية هارتفورد Hartford الإكليركية مقالًا نشرتْه مجلة العالم الإسلامي Revue du monde musulman، ادَّعَى ماسينيون في ذلك المقال أنَّ "المؤلِّفِين المعروفين

بالسلفيين" كانوا أَتْبَاعَ الأفغاني[63]. وبالإِضَافَةِ إلى البلجيكي اليسوعي هنري لامنس Henri Lammens، فقد كان هنري لاوست Henri Laoust أَكْثَرَ الباحثين مَسْؤُولِيَّةً عن انتِشَارِ نظَرِيَّاتِ ماسينيون في الفرنسية. وفي مَقَالِه الرئيس المنشور عام 1932، قدَّم لاوست اسْمَ السلفية وأَسْنَدَ إِطَارَه المفاهيميَّ بِأَكْمَلِه على افْتِرَاضِ ماسينيون أنَّ السلفية كانت شِعَارًا أَسَّسَهُ الأَفْغَانِيُّ ومحمد عبده ومجموعةٌ من الحدَاثِيِّينَ الإِسْلَامِيِّين، الذين دَعَوْا إلى بَرْنَامَجٍ إِصْلَاحِيٍّ متعدِّدِ الأَوْجُهِ. ويوضِّح السَّطْرُ الافْتِتاحِيُّ في المقال إلى أيِّ مدًى كان لاوست يَنْطَلِقُ من هذهِ المقدِّمَاتِ الضَّعِيفَةِ: "نحن نَعْلَمُ كيف أسَّسَ جمال الدين الأفغاني وتلميذه محمد عبده، عام 1883 [كذا]، في باريس، حِزبًا إصلاحيًّا يحملُ عُنْوانَ السلفية كشِعَارٍ له، والعروة الوثقى جريدةً نَاطِقةً باسْمِه"[64]. وليست المشكِلَةُ في أنَّ هذه العبارَةَ كَاذِبَةٌ بوُضُوحٍ، لكنَّ لاوست اسْتَشْهَدَ بملاحَظَاتِ ماسينيون لعام 1919 كمَصْدَرٍ وَحيدٍ لَه للمَعْلُومَاتِ.

ومع وَزْنِ التَّقْلِيدِ الأكَاديمِيِّ، أصْبَحَ من السَّهْلِ على نَحْوٍ مُتزايِدٍ تَكْرَارُ هذه المعتقداتِ الخاطِئَةِ، كما لَوْ كانَتْ حَقَائِقَ مؤكَّدَةً. وعندما اعتَمَدَ السير هاملتون غب Hamilton Gibb على مَقَالِ لاوست في كِتَابِه شديد التَّأْثيرِ: الاتجاهات المعاصرة في الإسلام Modern Trends in Islam المنشورِ عام 1947؛ انتقلَت الأفكارُ نفْسُها لتَغْزُوَ الدِّرَاسَاتِ الناطِقَةِ بالإنكليزية[65]. ثم وجَدَتْ تَصْنِيفَاتُ ماسينيون طَرِيقَها إلى الدِّرَاسَاتِ الألمانيَّةِ، والهولنديَّةِ، والإسبانيَّةِ، والإيطاليَّةِ، بل حتَّى الكتابات العربية، من خلال سِلْسِلَةٍ من الأكاديميين الذين يَثِقُ بَعْضُهم في بَعْضٍ. ومن الأَمْثِلَةِ على ذلك، كِتَابُ البَاحِثِ المصري محمد البهيّ عن الفِكْرِ الإسلامِيّ الحديثِ (المنشور عام 1957)، الذي نَاقَشَ فيه ما يُسَمَّى بالحركة السلفية لمحمد عبده ورشيد رضا، اعتِمَادًا على كِتَابِ غب[66]، وكذلك المُعْجَم العَرَبِي لهانز وير Hans Wehr (في نُسْخَتِه الأصلية الألمانية وكذلك المترجَمَةِ إلى الإنكليزية)، الذي عرَّف السلفية على أنَّها حَرَكَةٌ إِصْلَاحِيَّةٌ إِسْلَامِيَّةٌ أسَّسَها محمد عبده.

وعلى مرِّ الزَّمَنِ؛ لم يُشَكِّك الباحِثُون الذين لَاحَظُوا التناقضاتِ فيما يُسَمَّى بالاتجاهِ السَّلَفِي - في صِحَّةِ هذا التَّصْنِيفِ الذي يستخدِمُونَه ولا في سَلَامَةِ المُسَلَّمَةِ التي تُقولُ إنَّ السلفية كانَتْ عَلَمًا على حَركةٍ إصلاحيةٍ متعدِّدَةِ الأوْجُهِ. لكنهم بدلًا من ذلك عدَّلوا مِنْ سَرْدِيَّةِ ماسينيون لتُلَائِمَ الحقائِقَ الجديدةَ، فادَّعَوْا على سبيل المثال، أنَّ "سلفيَّةً جديدةً" أَكْثَرَ تَنْظيمًا وأَكْثَرَ مُحَافَظةً بَرَزَتْ في العشرينيات، أو أنَّ رشيد رضا كانَ في الوَاقِعِ هو المؤسِّسُ الحقيقيُّ للحَرَكَةِ السَّلَفِيَّةِ. ومع ذلك، فهذه الأَشْكَالُ المختَلِفَةُ كانت هَشَّةً كالافتراضاتِ المفاهيمِيَّةِ التي بُنِيَتْ عليها. ومنذ عام 1919؛ كانت كلُّ المحَاوَلَاتِ لِتَدْقِيقِ التَّصْنِيفِ الأَصْلِيِّ لماسينيون؛ تُعَانِي من التَّبِعَاتِ المحتُومَةِ لتَرْكِ بَعْضِ مُشْكِلَاتِها الرئيسَةِ دُونَ مُسَاءَلَةٍ.

لماذا تبنّى الكثيرُ من الإصلاحيين المعتدلين العقيدةَ السلفية؟

على الرَّغْمِ من أنّ لِفِكْرَةِ الإصلاح تاريخًا طويلًا في الفِكْرِ الإسلامي؛ فإنَّ تحدياتِ العَصْرِ الحديثِ أَثَارَتْ حَتْمًا أَسْئِلةً ومخاوِفَ ومظَالمَ جَديدةً. وأَجْبَرَ التَّأْثِيرُ المشتَرَكُ للثَّوْرَةِ العِلْمِيَّةِ وللتَّنْوِيرِ جميعَ العُلَماءِ على وَضْعِ أَنْفُسِهم في مُوَاجَهَةِ المظَاهِرِ التكنولوجيَّةِ والفَلْسَفِيَّةِ للحَدَاثَةِ. ففضَّل بعضُهم أنْ يتجَاهَلَ أو أن يقلِّلَ من هذه التحديات المعَاصِرَةِ، وذهَبَ إلى أنَّ "التقليد السُّنِّي المتأخر"[67] كان يُمَثِّلُ أكثرَ مراحلِ الكتابَاتِ الإسلامِيَّةِ دقَّةً، ولا يَجْرُؤُ على انْتِقَادِهِ إلا الجَهَلَةُ[68]. ووفقًا لهؤلاء العلماء التَّقْلِيدِيِّين، فإنَّ مُسَاءَلَةَ الوَضْعِ الديني الراهِنِ (الذي كان يَنْتَسِبُ فيه العُلَماءُ إلى أحَدِ المذاهِبِ الفِقْهِيَّةِ [الأربعة]، ويتبنَّوْن إمَّا العقيدَةَ الأشعريَّةَ وإمَّا الماتريديَّةَ، ويتَّبِعُونَ التَّعالِيمَ الصُّوفِيَّةَ) لنْ يُؤَدِّيَ بمُجْتَمَعِ المؤمنين إلَّا إلى مُوَاجَهَةِ صُعُوباتٍ خطيرةٍ وغيْرِ ضَروريَّةٍ. لكنّ الإصلاحيين المعتَدِلين في أواخِرِ القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين خالَفُوا ذلك. فقد اعْتَقَدُوا أنَّ هذا التقليدَ السنيَّ المتأخِّرَ كان مَصْدَرًا للضَّعْفِ: فهو عتيقٌ ومتحَجِّرٌ ومُعَقَّدٌ للغاية بالنِّسْبَةِ للمُسْلِمِ العادي. واعتبروا أنه عقبةٌ تَمْنَعُ المسلمين من تحقيقِ الدينامية والمسْتَوى الحضَارِيِّ الذي يستَحِقُّونَهُ في هذا العالَمِ.

ومع ذلك، ففِي أوائِلِ القرن العشرين ظلّ تحدِّي الوَضْعِ الدِّيني الرَّاهِنِ وتَقْوِيضِ صِحَّةِ التقليدِ السنيِّ المتأخرِ؛ مُهِمَّةً صَعْبةً. ولتَحْقِيقِ هذا الهدَفِ، كان الإصلاحِيُّون المعتَدِلُون على اسْتِعْدَادٍ لأنْ يوظِّفُوا بعضَ الأدَوَاتِ والأَفْكَارِ النَّقْدِيَّةِ للتَّنْوِيرِ*، مادَامَتْ تَعْكِسُ المفاهيمَ الموجُودَةَ مُسْبَقًا في الفِكْرِ الإسلامي. ولا يَعْنِي هذا أنَّهم كانوا مُتَلَقِّينَ سَلْبِيِّين بَدَلًا من أن يكونوا فاعِلِين نَشِطِين، كما لا يَعْنِي أنَّ الإِصْلَاحَ الإسلاميَّ الحديثَ كان مُجَرَّدَ نِتَاجٍ للفِكْرِ الغَرْبِي. لكنّ المقصودَ هو أنَّ الإصلاحِيِّين المعتدلين انْخَرَطُوا بشَكْلٍ حَاسِمٍ مع أَفْكَارِ التَّنْوِيرِ، على نَحْوٍ مُبَاشِرٍ أو غَيْرِ مُبَاشِرٍ، وبذلك تَمَيَّزُوا عن الإِصْلَاحِيِّين الإسلاميين ما قَبْلَ العَصْرِ الحديث. على سبيل المثال، يَنْبَغِي أنْ يُفهَم نِضَالهُم ضِدَّ التقليد الأعمى ودعوتُهم إلى الاجتهاد المستقلّ في المسائِلِ الفِقْهِيَّةِ، جُزئيًّا؛ على أنَّه مُحَاوَلةٌ لإِبْطَالِ السُّلْطَةِ التي بُنِي على أسَاسِها التقليدُ السنيُّ المتأخر. ومن خِلالِ دَعْوَةِ المسلمين إلى التَّخلِّي عن التَّعْلِيمِ بالتَّلْقِينِ والحِفْظِ، وإلى التَّفْكِيرِ النَّقْدِيِّ في النُّصُوصِ التَّأْسِيسيَّةِ بَدلًا من الاعْتِمَادِ على المصَادِرِ الثَّانَوِيَّةِ؛ كانوا يَأْمَلُون في تَوْفِيرِ المساحَةِ لأَفْكَارٍ أكثرَ عقلانيةً، ثم في نِهَايةِ المطاف؛ لتَعْزِيزِ التَّغْيِيرِ السِّياسِيِّ الاجتماعي. وقد كان كبارُ الإِصْلَاحِيِّين المعتَدِلِين على إِلْمَامٍ كَافٍ بالإِنْجَازَاتِ الأُوروبيَّةِ، بحيْثُ يربطُونَ بين التقدُّمِ السياسيِّ والاجتماعيِّ والاقتصاديِّ في المجتمَعَاتِ الغربيَّةِ، والأُسُسِ العَقْلَانِيَّةِ المنطِقِيَّةِ في التَّنْوِيرِ. وإلى حدٍّ مَا، فقد طَبَّقُوا المنطِقَ نَفْسَه على الأمة: فلا أَمَلَ للمسلمين في اسْتِعَادَةِ عَظَمَتِهم دُونَ كَسْرِ سَلاسِلِ التَّقْلِيدِ أو بَعْضِها على الأقلِّ، وتَعْزِيزِ التَّفْكيرِ العَقْلَانِيِّ في الإِطَارِ الإِسْلَامِيِّ.

وفي الوقت نفسِه، لم يَرْغَبِ الإِصْلَاحِيُّون المعتَدِلُون في أنْ يَخْرُجَ هذا البُعْدُ العَقْلَانُّي في مشرُوعِهم عن السَّيْطَرَةِ ليولِّدَ مناقشاتٍ لا نهايةَ لها. فمع اعتِقَادِهم أنَّ الاستجابَةَ للتحدياتِ التي فَرَضَتْهَا الحداثَةُ الغربيَّةُ كانت تَسْتَلْزِمُ قَدْرًا أَكْبَرَ من المُرُونَةِ الدينية، واتِّبَاعَ مُقَارَبَةٍ أَكْثَرَ عَقْلانِيَّةً في تَنَاوُلِ الإِسْلَامِ، أَكْثَرَ مِمَّا

* يعني: المستمدة من التنوير الأوروبي. (المترجمان).

يُتِيحُه التَّقْلِيدُ السُّنِّيُّ المتأخِّرُ - فقد عَلِمُوا أنَّ استِخْدَامَ المنْطِقِ والعَقْلِ في نَقْدِ الوَضْعِ الرَّاهِنِ كان سَيْفًا ذا حدَّيْنِ، ويمكِنُ أنْ يُسبِّبَ انقساماتٍ داخلَ المجتمع. فمَهْمَا كان النَّقْصُ في التَّقْلِيدِ السُّنِّي ألمتأخِّرُ؛ فقد كان على أقلِّ تَقْديرٍ جَدِيرًا بأنْ يكونَ أَرْضِيةً مشتركةً كُبْرَى. فقد كان يستَمِدُّ شَرْعِيَّتَهُ التَّاريخيَّةَ إلى حدٍّ كَبيرٍ مِنْ كَوْنِهِ سَمَحَ للمُسْلِمين أنْ يتجَاوَزُوا الانقساماتِ العقَدِيَّةَ والفِقْهِيَّةَ في القُرُونِ الوُسْطَى. فقد كانت الأشعرِيَّةُ، على سبيل المثال؛ حَلًّا تَوْفِيقيًّا بين المنْهَجِ العَقْلَاني المفرِطِ للمُعْتَزِلَةِ، والمنْهَجِ الحَرْفِيِّ المفرِطِ لدى الحنَابِلَةِ الأوائِلِ. (ويمكِنُ أنْ يُقالَ الشيءُ نفسُه عن العَقِيدَةِ الماتريدية، التي كانتْ مُهَيْمِنَةً في شِبْهِ القارَّةِ الهِنْدية). وفيما يتعلَّقُ بالفِقْهِ؛ فقد كان التَّقْلِيدُ السُّنِّيُّ المتأخِّرُ يَعْتَرِفُ بالمذاهِبِ الفِقْهِيَّةِ الأَرْبَعَةِ، ما أدّى إلى تَوْلِيفَةٍ مَعْرِفيةٍ حلَّت الصِّرَاعَ القديمَ في القُرُونِ الوُسْطَى بين أهل الرأي (وهُمْ الفُقَهاءُ الذين كانوا يقدِّمُون الرأْيَ والقِيَاسَ) وأهل الحديث (وهم الفقهاءُ الذين قدَّموا الأدِلَّةَ النَّصِّيَّةِ). وكانت التوليفةُ الأُخْرَى بين الصُّوفِيَّةِ وعُلُومِ الشَّريعَةِ الظاهِرَةِ - الإنْجاز الذي يَرْجِعُ الفَضْلُ فيه إلى الغزالي (ت. 1111) - سِمةً أُخْرَى من سِمَاتِ التَّقْليدِ السُّني المتأخِّرِ، التي تُبرِزُ شُمُولِيَّتَه.

ومع ذلك، فلم تكنْ هذه الأرضيةُ التَّلْفِيقيَّةُ المشتركةُ لتُرْضِيَ الإصْلَاحِيِّين المعتَدِلين؛ نَظَرًا لأنها تستَنِدُ إلى نِظامٍ فكريٍّ كانوا يَعْتَبِرونَه غيرَ مُنَاسِبٍ لتَعْزِيزِ النَّهْضَةِ الإِسْلَامِيَّةِ في العَصْرِ الحديث. وفي ظلِّ هذه الظُّرُوفِ؛ أَثْبَتَ الاعتقادُ السلفيُّ جاذبيَّتَه بالنسبَةِ للكَثِيرين؛ لأنَّه كان يقدِّمُ عقيدةً أصليَّةً وقويةً وقادرةً على إِضْعَافِ التَّقْلِيدِ السُّنِّيِّ المتأخِّرِ. وكان يَبْدُو أنَّ هؤلاء الذين تبنَّوْا الاعتقادَ الحنْبَلِيَّ كانوا مُقْتَنِعِين حقًّا بمبادِئِه، ولكنَّهم رَأَوْا فيه مُمَيِّزاتٍ أُخْرَى مختلفةً. فمع أنَّ الاعْتِقَادَ السَّلفِيَّ كانَ مُعَادِيًا للعَقْلَانِيَّةِ في كَثِيرٍ من النَّوَاحِي، إلا أنَّ الإِصْلَاحِيِّين قَالُوا إنَّه أَكْثَرُ اتِّفاقًا مع العَقْلِ من عِلْمِ الكَلَامِ في التَّقْلِيدِ السُّنِّي المتأخِّر. فعلى سبيل المثال، اعْتَرَفَ رشيد رضا أنَّ مُعَارَضَةَ الحنابلة للكلام قد حيَّرَتْه في شَبَابِه. وكان قد افْتَرَضَ أنَّهم قومٌ جَمدُوا على ظَوَاهِرِ النُّقُولِ ما فَهِمُوها حَقَّ فَهْمِها، ولا عَرَفُوا حَقائِقَ العُلُومِ وطَابَقُوا بين النَّقْلِ وبينَها، ولم يمكِنْهم أن يوفِّقُوا بين

الإِسْلَام والمعْرِفَةِ الحديثة. لكنَّه أَدْرَك بعدَ ذلك أنَّ الاعتِقَادَ الحنبليَّ يقدِّم أَسَاسًا إيمانيًّا أَصْلَبَ وأَوْثقَ من المعتقدات الأشعرية. فقراءةُ كُتُبِ الحنابِلَةِ، كمَا قال؛ كانت كَمَنْ يمْشِي على الصِّرَاطِ السَّوِيِّ، في حين كانتْ قراءةُ كُتُب الأشعرية كمَنْ يَسْبحُ في بَحْرٍ لُجِّيٍّ، تتدافعُه أَمْواجُ الشُّكُوكِ الفلسفية، وتتجَاذَبُه تَيَّاراتُ المباحِثِ النَّظَرِيَّةِ[69]. وفي كِتَابَاتِه، التي كانت تُقْرَأ على نِطَاقٍ واسِعٍ بين الإِصْلَاحِيِّين في جَمِيع أَنْحَاء العالم الإسلامي؛ أَوْضَحَ رشيد رضا مِرَارًا وتَكْرارًا أنَّ العقيدةَ السلفِيَّةَ كانَتْ أَيْسَرَ في الفَهْمِ من عِلْمِ الكَلَام (وبالتالي فهي تُعْتَبَرُ حِصْنًا أَقْوَى ضِدَّ تهديد الإلحاد)، وأنها أَقْرَبُ إلى الإيمانِ القَوِيمِ، وأَقَلُّ إثَارَةً للانْقِسَامِ وأَكْثَرُ مُلَاءَمَةً للتقدُّمِ والسَّعَادَةِ في هذا العالَم[70].

وفي سِيَاقِ أوائِلِ القرْنِ العِشْرين، كانَ للإِصْلَاحِيّين الذين تَبَنَّوْا العقيدَةَ السَّلَفِيَّةَ فُرْصَةُ أنْ يُوَظِّفُوا الثيمَةَ الحنبليَّةَ القديمةَ من النَّقَاوَةِ العقَدِيَّةِ في تَعْزِيزِ سُلْطَتِهم كمُعَارِضِينَ للتحزُّبِ والحِزْبِيّةِ، لا سيَّما في مُوَاجهَةِ الإِمْبِرْيَاليَّةِ الغربيَّةِ. فقد أَلْقَى النَّاشِطُ الأمازِيغي أبو يعلى الزواوي (ت. 1952)، وكان قد تَتَلْمَذَ على كلٍّ مِنْ رشيد رضا وطاهر الجزائري، وأَمْضَى أَكْثَرَ مِنْ عَشر سنَواتٍ في مصر وسوريا قَبْلَ رُجُوعِه إلى الجزائر عام 1920 - أَلْقَى بِاللَّائِمَةِ على عِلْم الكلام لإثارَتِه للشُّكُوكِ في أَذْهَانِ مَنْ دَرَسُوه، مما فرَّق وَحْدةَ المجتَمَعِ المسْلِم. فالمعْتَزِلَةُ والأَشْعَرِيَّةُ والماتريديَّةُ، كما يدَّعِي؛ ابْتَعَدُوا جَمِيعًا عن العَقِيدَةِ النَّقِيَّةِ للسلف فَتَاهُوا وتَحَيّروا في التَّأْوِيلاتِ المجازِيَّةِ[71]. وكان رشيد رضا أَكْثَرَ تَحْدِيدًا حَوْلَ أَثَرِ تلك الانْقِسَامَاتِ. فالخِلَافُ العقَدِيُّ بين السُّنَّةِ والشِّيعَةِ والخوارج، وكذلك الخلافُ السُّني السُّني بين الأشعريَّةِ والحنابلَةِ - كلُّ ذلك كان شرًّا أدَّى إلى إِضْعَافِ قُوَّةِ الأمة، وسمَحَ للأجانِبِ بالسَّيْطَرَةِ على الأَرَاضِي المسلِمَةِ[72]. إنّ التغلُّبَ على هذه الانقِسَامَاتِ بين الفصَائِلِ مَسْأَلَةٌ أُخرَى، إلَّا أنَّ السلفِيِّين يمكِنُهم أنْ يُقدِّموا أنفسَهم كحِزْبٍ بَرِيءٍ من هذه النزاعَاتِ العقديَّةِ. وبعِبَارَةٍ أُخْرَى، لقد أُتِيحَتْ لهم الفرصَةُ لادِّعاءِ التفوّقَ الديني أَثْنَاءَ العمَلِ على حَلِّ مشكلةٍ قَالُوا إنَّهم لَيْسُوا مسؤولين عنها.

وبالإضَافَةِ إلى ذلك، كانت العقيدةُ السلفيَّةُ تقدِّم مُرتكَزًا نقليًّا ذا جُذُورٍ تاريخيَّةٍ، ضِمْنَ برنامجِ إصْلاحيٍّ عقلانيٍّ فيما سِوَى ذلك. فإنّ التمسُّكَ بعقيدَةِ السَّلَفِ لم يمْنَعْ هؤلاءِ الإصلاحِيِّين المعتَدِلِين من أنْ يَكُونُوا عَقْلَانيين، بَلْ سَمَحَ لهم باسْتِخْدَام العقْلِ قَدْرَ الإمْكَانِ في المبَاحِثِ الأُخْرَى دُونَ خَوْفٍ من الخُرُوجِ عن الإيمانِ أو تَعْرِيضِهِ للخَطَرِ. وهناك عِبَارَةٌ مُثيرَةٌ للاهتِمَامِ للقاسمي تَحْمِلُ هذا المعْنَى في مُحَاولتِه التي أَشَرْنا إليها بأَعْلَى أنْ يَدْفَعَ عن محمد عبده تُهمةَ العَقْلَانيَّةِ في الاعتِقَادِ. وذلك عندما احتجَّ بأنَّ محمد عبده كان يَسْتَخْدِمُ العَقْلَ في مَجَالِ الفِقْهِ الإسلامي، لا في تَأْوِيلِ الصِّفَاتِ الإلهيَّةِ، فالقاسِمِيُّ هُنَا يَعْنِي أنَّ للنُّشَطاءِ المسلمين أن يتبنَّوْا المنهَجَ العقلانِيَّ في المسائِلِ الفِقْهِيَّةِ ويظَلُّوا مع ذلك سَلَفِيِّين في العقيدة (كما هو الحالُ مع محمد عبده، وفقًا للقاسمي)[73]. فعقيدَةُ السَّلَفِ إِذَنْ بمثابة الدرابزين أو المتراس، الذي يَحُولُ دُونَ الحَمَاسِ الإصْلَاحِيِّ الجَامِحِ.

والميزَةُ الأُخْرَى في العقيدة السلفِيَّةِ هي أنَّها قدَّمَتْ طَريقةً "أرثوذوكسية / قويمة" لموَاجَهَةِ الاعتِقَاداتِ والسُّلُوكِيَّاتِ التي اعْتَبَرها الإصلاحِيُّون المعتَدِلُون خاطِئَةً، وذاتَ نَتِيجَةٍ عَكْسِيَّةٍ، وحتى مُحْرِجَةٍ. وكان الهدفُ الرئيسُ بطبيعَةِ الحالِ هُمُ الصوفِيَّةُ. ولا يَلْزَمُ أنْ يكونَ المرْءُ سَلفيًّا حتى يَنْتَقِدُ المعتقداتِ والسُّلُوكِيَّاتِ الصوفيَّةَ، لكن أُولئكَ الذين تَقَيَّدُوا بِعَقِيدَةِ السلف كانَ من الممْكِنِ أنْ يَسْتفِيدُوا بترسانةٍ من الحُجَجِ الثَّقِيلَةِ من التُّرَاثِ الحنبلي. وعلى وَجْهِ الخُصُوصِ، تمسَّكَ السلفِيُّون بالمفْهُومِ الصَّارِمِ لابن تيمية حَوْلَ التوحيد، وأَصَرُّوا على أنّ هذا الجانِبِ من الاعتِقَادِ الحنْبَلِيِّ كانَ جُزْءًا مِن عَقِيدَةِ السَّلَفِ (وهو الجُزْءُ الذي لا يتضمَّنُه بالضرورة التعريفُ الضَّيِّقُ لمذهب السلف على أنه مُجَانَبَةُ علم الكلام). ومِنْ هُنَا قالوا إنَّ زيارَةَ القُبُورِ لطَلَبِ الحَاجَاتِ من الموْتَى كان مُمَارَسَةً بِدْعِيَّةً تَتَعَارَضُ مع تَوْحِيدِ الخالِقِ في رُبُوبيَّتِه (توحيد الربوبية) وتَوْحِيدِه في عِبَادَتِه (توحيد العبادة، أو توحيد الألوهية، أي أن يُعْبَدَ الخالِقُ وَحْدَه). وإنّ مُخَالَفَةَ التَّوْحِيدِ تُشَكِّلُ إنْكارًا لأَهَمِّ صِفَاتِه. ولدينا مِثالٌ واضِحٌ على هذه الحُجَّةِ في كتابات العالم الوهَّابي سليمان بن سحمان (ت. 1930)، الذي كان سلفيَّ

العقيدَةِ ولم يكُنْ مِن الإِصْلاحيِّين المعتدِلين. في عام 1910، كتَبَ رِسَالتَيْنِ كَرَّرَ فيهما تَوْجِيهَ الاتِّهَامَ لعُبَّاد القبُور بأنهم جَهْمِيَّةٌ - أي أنهم من مُنْكِرِي الصِّفَاتِ الإلهية[74].

أما الإصلاحِيُّون المعتَدِلُون الذين أَشَادُوا بابن تيمية كنمُوذَجٍ للأرثوذوكسية السُّنِّيَّةِ؛ فقَدْ خَلَعُوا على حُجَجِه القروسطية مسْحَةً تقدُّمِيَّةً: فقالوا إنّ هذهِ الخُرَافاتِ كَانَتْ مُتَخَلِّفَةً وغَيْرَ عَقْلَانِيَّةٍ للغاية في القرن العشرين. ومن هذا الخطِّ الاستدلالِيِّ جاءَ تَصْرِيحُ محمود شكري الألوسي أنَّ ممارَسَاتِ الصوفِيَّةِ "الوثنيةَ" تجلِبُ العَارَ للمُسْلِمين في العصْرِ الحديث. وكتَبَ في عام 1907: ''[هؤلاء الصوفية المبتدعة] صَارُوا ضُحْكَةً لأَهْلِ الأَدْيَانِ المنسوخة من اليهود والنصارى، وكذا لأهل النِّحَلِ والدُّهْرِيَّةِ''[75]. وكان الألوسي يَعْجَبُ للغاية من أنَّ كَبِيرَ الكيلانيين (النقيب) يدّعي أنَّه سلفيُّ العقيدَةِ، وهو مِنْ سَدَنَةِ الأَصْنَام، لم يَزَلْ يأْكُلُ النُّذُورَ المحرَّمَةَ من الهِنْديّين وغيرهم، التي تُنْذَرُ إلى قَبْرِ السيد الصوفي عبد القادر الجيلاني. ووصَفَهم بأنهم سفهاء العقول، وأَلْقَى باللَّوْمِ على مُعْتقداتِهم وسُلُوكِهم في إِدْبَار المسلمين وسُوءِ طَوَالِعهم في هذا العَصْرِ، عَصْرِ التَّرَقِّي[76]. وفي مصر، ردّد رشيد رضا هذه المخاوفَ نفسَها، وتأسّف لأنَّ الصوفيَّةَ أَعْطَوا للإِسْلَامِ اسْمًا سيئًا. ولم يقتَصِر الأمْرُ على مَنْع الأوروبيين من رُؤْيَةِ الطبيعة الصَّادِقَةِ والتقدُّمِيَّةِ والعَقْلَانِيَّةِ للإِسْلَام، لكنهم مَهَّدُوا الطريقَ للاسْتِعْمَارِ، بل تعَاوَنُوا مع القُوَى الإمبريالية بسبَبِ جَهْلِهِم أَو عَمَالَتِهم. ويذكر رضا، على سبيل المثال؛ أنَّه حذّر المغارِبَةَ من تَهْدِيدِ العُدْوانِ الفرنسي، وحثّهم على اتِّخَاذِ خطواتٍ مَلْموسَةً لحمَايَةِ سِيَادَتِهم. ولكن بدلًا من أن يهتَمُّوا الاهتمامَ الواجبَ بالتعليم الحديثِ والإِصْلَاحَاتِ العَسْكريَّةِ؛ اعتَمَدُوا بسَذَاجَةٍ على القُوَى المزعُومَةِ لشُيُوخِهم الصُّوفِيَّةِ[77].

لكلِّ هذه الأَسْبَابِ، كان من الممكِنِ استِخْدامُ العقيدةِ السلفيَّةِ لدَعْمِ الحداثَةِ الإسلاميَّةِ. إلَّا أنّ الاحتِجَاجَ بأنها كانت أقلَّ إثارةً للانقِسَامِ وأَكْثَرَ أرثوذكسيَّةً من المواقِفِ العقديَّةِ الأُخْرَى - طَرَحَ مُشكلةً واضِحَةً. ففي ذلك الوقت؛ كان عددٌ قليلٌ من المسلمين يَصِفُون أنفسَهم بأنَّهم سلفيُّون في العقيدَةِ،

وكان كِبَارُ الإصلاحِيِّين المعتَدِلين مَشْغُولين للغاية بالوَحْدَةِ القَوْمِيَّةِ الإسلامية، فلا يُمْكِنُ أن يتَّهِمُوا أَغْلَبِيَّةَ النَّاسِ بأنهم مُبْتَدِعَةٌ. ومن أَجْلِ أن يكونَ الإصْلِاحُ معتدلًا في جَمِيعِ جَوانِبِه؛ فحتَّى العقيدةُ السلفية الخالِصَةُ يجِبُ أن تُؤْخَذَ بصُورَةٍ مُعْتَدِلَةٍ. ولهذا السببِ كان رشيد رضا يمتنع عادةً عن تبنِّي مَوْقِفٍ إقْصَائِيٍّ خلال العقديْنِ الأوَّلَيْن من القرن العشرين. فمع أنه كان مقتَنِعًا بأنه يمتَلِكُ الحقيقةَ ومع ادِّعَائِهِ أنَّ السلفَ الصالِحَ كانوا يُحَرِّمُون الاجتهاد والاختلافَ في العقيدة (بخِلَافِ الفِقْهِ)؛ فقد تسَامَحَ مع التنوُّعِ العَقَائِدِيّ[78]. فالسلفيَّةُ، والأشعريَّةُ، والماتريديَّةُ، والمعتزلَةُ، والشيعَةُ، والإباضيَّةُ؛ كلُّهم مسلمون، وكان وَاجِبُ الإصلاحيين أن يوحِّدُوا بينهم[79]. وأَظْهَر القاسميُّ استعدادًا مماثلًا لقَبُولِ المدارِسِ العقدية الأخرى، حتى مع كَوْنِه لم يَعْتَبِرْهَا أرثوذوكسيَّةً. وفي عدَّةِ مُنَاسَبَاتٍ؛ ندَّدَ بالكراهيَّةِ المتبادَلَةِ والتنابز بالألقاب بين المسلمين - لا سيَّما بين السلفيين وأَتْبَاعِ الفِرَقِ العقديَّةِ الأُخْرَى[80]. كما كانت مآخِذُه على الصُّوفِيَّةِ دقيقةً بشَكْلٍ مَلْحُوظٍ[81]. هذه الدَّرَجَةُ من التَّسَاهُلِ والتَّسَامُحِ مُثيرَةٌ للاهتِمَامِ، لأنَّها كما سنرى؛ قد اخْتَفَتْ تَدْرِيجيًّا بين النَّاشِطِين الذين انْتَسَبُوا إلى العقيدة السلفيَّةِ من منتصف العشرينيات فصاعِدًا.

ومع ذلك، فمِن الصَّعْبِ تَعْمِيمُ ذلك. ولا شكَّ أن المدَى الذي يبلُغُه الأفرادُ المختلفون في سَعْيِهم إلى إصْلَاحِ المجتمعِ الإسلاميِّ دونَ أن يكونوا مَذْهَبِيِّين* للغايَةِ - يَعْتَمِدُ على عَوَامِلَ كثيرَةٍ، من بينها تجارِبُهم السَّابِقَةُ، وأَهْدَافُهم، وقَنَاعَاتُهم، وطِبَاعُهم، وما يعْتَقِدُون أنَّ السِّيَاقَ الإقليميَّ يَتَطَلَّبُه. فكَان محمود شكري الألوسي، على سبيل المثال؛ أَكْثَرَ تَصَلُّبًا في رَفْضِ الصُّوفيَّةِ والدِّفَاعِ عن العقيدةِ السلفيَّةِ؛ مِن رشيد رضا والقاسمي. ففِي أواخِرِ القرن التاسع عشر، كان قريبًا من الطريقَةِ الرِّفَاعِيَّة، التي تَسْمَحُ بزِيَارَةِ القُبُورِ والممارَسَاتِ الشَّطْحِيّة. ولكن لأَسْبَابٍ ليستْ وَاضِحَةً تمامًا؛ بحُلُولِ العقْدِ الأوَّلِ من القرن

* المقصود بالمذهبيين هنا الذين يعطون للمنحى العقدي أو الفكري مساحة أوسع من المنحى العملي، وليس المذهبيين بالمعنى الفني الإسلامي. (المترجمان)

العشرين كان قد أَصْبَحَ بالفِعْلِ مُعَارِضًا قَوِيًّا للطُّرُقِ الصُّوفيَّةِ، ولم يَخْجَلْ مِن التَّهْدِيدِ بالموْتِ لكُلِّ مَنْ رَفَضَ التَّوْبَةَ واستَمرَّ عالمًا في الزِّيَارَاتِ "غير المشروعة"، أو الاستِغَاثَةِ بالأَمْوَاتِ[82]. وفي عام 1887، كان يَعْتَقِدُ أنَّ مِن الممكِنِ أنْ يكونَ المرْءُ سلفي الاعتقاد، وأن يكونَ (في التصوف بديع التصرُّف)، كما قَالَ عن جَدِّهِ أبي الثناء الألوسي[83]. لكنَّه بَعْدَ عِشْرين عامًا لم يُظْهِرْ أنّ لديه رغبةً كبيرةً في الدِّفَاع عِن أيِّ أَشْكَالٍ مَقْبولَةٍ من التصوُّفِ.

تحوُّل تقي الدين الهلالي عام 1921

تَتَلاءَمُ قِصَّةُ تقيّ الدين الهلالي مع هذه الصُّورَةِ، كمَا أنَّها تمكِّنُنا من دِرَاسَةِ المشْكِلَاتِ المفاهيميَّةِ على نَحْوٍ أَوْثَق. فمِنْ ناحيةٍ، تمثِّل تلك القصةُ كَيْفَ يمكِنُ للحُجَجِ المنطِقيَّةِ أن تُقْنِعَ المتشكِّكَ بأنَّ العقيدةَ السلفيَّةَ، أو بَعْضَ أجزائِها؛ تمّثلُ مَجْموعةً متفوِّقَةً من المعتقَدَاتِ، ومِنْ ناحيةٍ أُخْرَى؛ كَيْفَ كان التحفُّظُ بشأْنِ التصوُّفِ، أو رَفْضُه بالكليَّةِ في كَثِيرٍ من الأحيان؛ خطوةً فكريَّةً حاسِمةً نحو تبنِّي الإِصْلَاحِ الإسلامي. ولكن بالنَّظَرِ إلى أنّ العقيدةَ السلفِيَّةَ والإِصْلِاحَ المعتَدِلَ شَيْئانِ مُخْتَلِفانِ، فَيَنبَغِي أن نسألَ ما الذي كان الهلاليُّ يعتَقِدُ أنَّه تحوَّلَ إليه. وليس الجوابُ سَهْلًا. فإنَّ دَعْوَاه أنَّه تَرَكَ التصوُّفَ واعتنق السلفية عام 1921 لا بدَّ أنْ تُقبَلَ على مَضَضٍ[84]. لأنّ الهلاليَّ كَتَبَ هذا عام 1971، مُسْتَخْدِمًا لغةَ تلك الأيامِ. ولكن قبل ذلك بخمسين عامًا لم يكُن العُلَماءُ المغارِبَةُ يستَخْدِمون هذه المفردَاتِ بأَكْثَرَ مِمَّا اسْتَخْدَمَها نُظَراؤُهم في الشَّرْقِ العربي. فكانتْ مُصْطَلَحَاتُ السلفية ومذهب السلف مَعْرُوفةً ومُستَخدمةً بمَعْناها العَقَدِيّ، لكنَّها كانَتْ غَيْرَ مُعْتَادَةٍ حتَّى بَيْنِ العُلَماءِ المغارِبَةِ الذين كانوا على اتِّصَالٍ بالعُلَماءِ السلفيين في سوريا والعراق العثمانِيَّتَيْنِ في بِدَايَةِ القرن العشرين[85].

وما نَعْرِفُه عن كِتَابَاتِ الإِسْلَامِيِّين الحَدَاثِيِّين الأوائِلِ في المغرب يُشيرُ أيْضًا إلى أنَّ لَقَبَ السَّلَفِيِّ لم يكن رَائِجًا بينهم. محمد العربي الخطيب (ت. 1980)، المتصوِّفُ السَّابِقُ الذي كان أَقْرَبَ التَّلامِيذِ المغارِبَةِ إلى رشيد رضا؛ كان يَبْدو

أنّه تَجَاهَلَ تلك التسمِيَةَ بَعْدَ عَوْدَتِهِ من رِحْلَتِه إلى مصر التي استمرَّتْ ثَلاثَ سنوات عام 1914. وبدلًا من ذلك، عرَّف نفسَه بأنه مُصلِح ومتمسِّك بمذهب معتدل[86]. وكمَا هو الحَالُ في كَثيرٍ من الأَحْيَانِ؛ فإنّ العُلَماءَ المغارِبَةَ الذين تبنَّوْا مُصْطَلحَ السلفية في مُنْتَصَفِ القرْنِ العشرين، اسْتَعْمَلُوا هذا المصطلحَ في نهاية المطاف لوَصْفِ جَميعِ مَسَاعِي الخَطِيب الإصْلَاحِيَّةِ. وينْطَبِقُ الأَمْرُ نفسُه على أبي شعيب الدُّكَّالي (ت. 1937)، الذي كان يُسمى محمد عبده المغرب، والذي يُشادُ بِهِ عادةً باعْتِبَارِه أبَا السلفيَّةِ الحداثِيَّةِ في المغرب، على الرغْمِ من كَوْنِ هذا المصْطَلَحِ بوُضُوحٍ تسميةً عَفَا عليها الزمَنُ بالنِّسْبَةِ لشِعَارِهِ في الإِصْلَاحِ[87]. ولذلك ينبغي أنْ نَكُونَ حَذرين في التَّسْلِيمِ بما قاله الهلالي وإِسْقَاطِه المفاهيمِيّ بأَثَرٍ رَجْعِيّ.

وُلِدَ محمد تقي الدين الهلالي (وهذا اسمُه الكامِلُ) عام 1894 في منطقة تافيلالت في جنوب شرق المغرب، في قَرْيَةٍ بالقُرْبِ من الأَطْلَالِ التَّاريخيَّةِ لمدينة سِجِلْماسَة، التي كانت مَرْكزًا تجاريًّا مُزْدَهرًا على طَرِيقِ القَوَافِلِ إلى تمبكتو[88]. منطقة تافيلالت هي أيضًا مَهْدُ سُلَالةِ العَلَوِيِّين الحاكِمَة، فيَنْحَدِرُ الهلالي، كمَلِكِ المغرب الحالي؛ من نَسَبٍ عربِيٍّ شَرِيفٍ يَرْجِعُ إلى عليٍّ وفاطمة، ابن عم النبي ﷺ وابنته، على التَّرْتِيبِ. وبشَكْلٍ أكثَرَ تَحْدِيدًا، وكما يُشيرُ الاسْمُ الأخير للهلالي؛ فإنَّ نَسَبَهُ يَرْجِعُ أيضًا إلى قَبِيلَةِ بَنِي هِلَال، وهي القبيلَةُ العربيَّةُ الجامِحَةُ التي نَفَاهَا الخليفةُ الفاطميُّ المستنصر إلى شمال إفريقيا في القرن الحادي عشر [الميلادي]. وفي الواقِعِ؛ لقد ارْتَحَلَ أَحَدُ أَجْدَادِ الهلالي من القيروان بجنوب تونس، إلى جنوب شرق المغرب، حيث استَقَرَّ بعد ذلك.

وبقَدْرِ مَا كانَت تلك المِنْطَقةُ سجلماسة مُزْدَهِرةً في العُصُور الوُسْطَى؛ فقد كانت بحُلُولِ نِهايَةِ القرن التاسعَ عشرَ مجرَّدَ ظلٍّ شاحِبٍ لماضيها العظيم. ووفقًا للهلالي، كان هناك عدَدٌ قليلٌ من المتعلِّمين في المنطقةِ. وكان والِدُه، عبد القادر، واحدًا منهم: فقد كان فقيهًا ونائبًا عن القاضي[89]. وتحت رِعَايَةِ والدِه وبمُسَاعَدَةِ جَدِّه؛ بدأ محمد التقي (كما كان يُعرف آنذاك) تعليمَه الشرعيَّ في

المنزلِ. وكان والِدُه يَنْوِي أن يبْعَثَه إلى مجوِّدِ الوَقْتِ ليقْرَأَ عليه خَتْمَةً بالتَّجْوِيدِ؛ لأنَّه حَفِظَ القرآنَ عن ظَهْرِ قَلْبٍ وهو ابن اثنتي عشرة سنة. ولكنَّه في سن الخامسة عشرةَ، بعْدَ وَفَاةِ والده؛ فقد الهلاليُّ اهتمامَه بالتعلُّمِ، واستمرَّ كذلك حتى سَافَرَ إلى الجزائر عام 1915 لطَلَبِ الرِّزْقِ[90].

ويذكُرُ الهلاليُّ ذكرياتِ طُفولتِه، مع نَظْرَةٍ نقديَّةٍ خاصَّةٍ للحيَاةِ الدينية في ذلك الوقْتِ:

"رأيتُ أهْلَ بلادِنا [سجلماسة] مُولَعِينَ بطرائق المتصوِّفَةِ، لا تكادُ تَجِدُ واحِدًا منهم لا عالـمًا ولا جاهلًا إلا وقد انْخَرَطَ في سِلْكِ إحدى الطرائقِ، وتعلَّقَ بشيْخِها تعلُّقَ الهائِمِ الوامِقِ، يستغيثُ به في الشَّدائِدِ ويستَنْجِدُ به في المصَائِبِ، ويلْهَجُ دائمًا بشُكْرِه والثَّناءِ عليه، فإنْ وَجَد نعمةً شَكَرهُ عليها، وإن أصابَتْهُ مصيبةٌ اتَّهَم نفْسَه بالتَّقْصِيرِ في محبّةِ شيخِه والتمسُّكِ بطريقَتِه، ولا يخطُرُ ببَالِهِ أنَّ شيخَه يعجَزُ عن شيءٍ في السماوات ولا في الأرض... وسمِعْتُ النَّاسَ يقولون: "من لم يكن له شَيْخٌ فالشَّيْطَانُ شَيْخُهُ""[91].

ومع أنه كَتَبَ هذه الأَسْطُرَ بعدَ عُقُودٍ من تبنِّيه لوجهَةِ نَظَرٍ مُعَادِيَةٍ للتصوُّفِ؛ إلا أنّ تصويرَهُ يتَّفِقُ مع الرواياتِ الأُخْرَى عن تَفَشّي الصُّوفيَّةِ والطُّرُقِ الصوفية في أوائِلِ القرن العشرين في المغرب، لا سيَّما في المناطِقِ الريفيَّةِ. فقد قال عضوٌ بريطانيٌّ في الجمعيَّةِ الجُغْرافِيَّةِ الملكِيَّةِ، وكان قد سَافَرَ إلى مِنْطَقةِ تافيلالت في العامِ نفسِه الذي وُلد فيه الهلاليُّ - إنَّ الطرُقَ الصوفيَّةَ كانت مُزْدَهِرَةً ازدِهَارًا كبيرًا في تلك المنطقة[92]. وكان من الطبيعي أنْ يكونَ الهلاليُّ مَائِلًا نَحْوَ التصوُّفِ. ونحنُ نَعْلَمُ أنَّ والِدَه، البعيدَ كُلَّ البُعْدِ عن مُهَاجَمَةِ الصُّوفيَّةِ؛ كان مائِلًا إلى مُمَارسَاتِ زِيَارَةِ أَضْرِحَةِ "الأولياء" وطلَبِ المدَدِ مِنْهم (الاستمداد)[93]. وهكَذا، ومِثل مُعْظَمِ السُّكَّانِ في منطقة تافيلالت؛ كان الهلاليُّ الشابُّ يتَطَلَّعُ إلى الانْضِمَام إلى طريقةٍ صوفيَّةٍ. وكانت رغبتُه هي الانْضِمَامُ إلى التجانية، التي أثَارَتْ شَعْبِيَّتُها بين النُّخَبِ المتعلِّمَةِ في المنطقة اهتمَامَهُ وفُضُولَهُ. وكان لا يزال مُرَاهِقًا عندما زَارَ رئيسَ الفَرْعِ المحلِّيِّ وطلَبَ منْهُ أنْ يلْتَحِقَ بها.

وتعلَّمْ منه الورد والوظيفة، وظلَّ عُضوًا في التجانية على مدَى السنوات التسع التالية.

كان الهلاليُّ مُسَافرًا إلى الجزائر، عندما مرّ بسِلْسِلَةٍ من التجارِبِ غَيْرِ العادِيَّةِ، أثَارَتْ شُكوكَهُ في مُعْتَقداتِه الصُّوفِيَّةِ للمرَّةِ الأُولى. مِنْ ذلك أنه بَيْنَ مدينتين؛ انحلَّ عِقالُ الجَمَلِ الذي كان عَلَيْهَ أَنْ يَحْرُسَه وانْطَلَقَ في الصَّحْراَءِ. حاولَ الهلالِيُّ أن يَقْتَرِبَ من الجمَلِ، لكنَّه في كلِّ مرَّةٍ يكاد يضَعُ يَدَه على عُنُقِه؛ كان يجفَلُ ثم يهرَبُ. وكان ردُّ فعْلِه على ذلك أنَّه نَادَى شيْخَ الطريقَةِ، أحمد التجاني (ت. 1815)، وتضرَّعَ إليه واسْتَغَاثَ به أن يمكِّنَه من قَبْضِ الجمل وإنَاخَتِه. ولم يستَجِبِ الجملُ الهارِبُ البتَّةَ، ومع ذلك فقد عَادَ الهلالي على نفْسِه باللَّوْم: "ولم أتَّهِمِ الشيْخَ البتَّةَ بعَجْزِه عن قَضَاءِ حَاجَتِي"[94]. ولأنَّه كان مُقْتَنِعًا بأنه أَخْفَقَ في إِرْضَاءِ سيِّدِه؛ كان الهلالي يمرُّ بحالةٍ من الضِّيقِ الرُّوحيِّ. ثم وَجَدَ مُجلدًا من إحياء علوم الدين للغزالي على نحْوٍ غيْرِ مُتَوقَّعٍ. فطالَعَه فأثَّرَ في نفْسِه، واجْتَهَدَ في العِبَادَةِ وقِيَامِ الليلِ في شِدَّةِ البرْدِ. وبينما كانَ يُصلِّي ذاتَ ليْلَةٍ، أمَامَ خَيْمَتِه الصغيرة؛ يدَّعِي الهلالي أنَّه رأَى غَمَامًا أَبْيَضَ من جِهَةِ الشَّرْقِ. دَنَا هذا الغَمَامُ في اتجَاهِهِ حتَّى خَرَجَ منه شَخْصٌ وتقدَّمَ حتى اقتَرَبَ من الهلالي، ثم بدأَ يُصلِّي [بصلاتِه، أي ائْتَمَّ بالهلالي]. ومن شِدَّةِ فَزَعِه؛ دعَا الهلاليُّ اللهَ أن يجْعَلَ هذا الشخْصَ يتكلَّمُ معه أو يصْرِفَه عنه. في نهاية المطاف سلَّم هذا الشخْصُ [أي مِن الصلاة]، ولم يسمَعِ الهلاليُّ له صوتًا، ثم مشَى على مَهَلٍ حتى دَخَلَ في الغَمَامِ الأبيضِ. ثم اختَفَى عن بَصَرِه في الظَّلَامِ.

لم يتمكّنِ الهلالي بعد ذلك من التأكُّدِ ممَّا حَدَثَ له، ولا مِن تَحْدِيدِ ما تعرَّضَ له في هذه الليلة. لكنَّه كان مُقْتَنِعًا أنَّ هذا الشَّخْصَ لم يكُنْ شخصِيَّةً شَيْطَانِيَّةً. بل على العَكْسِ من ذلك؛ فيبدو أنه كان يميلُ إلى أنَّ هذا الشخْصَ كان مَلاكًا للفَأْلِ الطَّيِّبِ. وفي الواقِعِ، بَعْدَ أيَّام قليلةٍ ذَكَر الهلاليُّ أنَّه رأَى النبيَّ ﷺ في المنام، وأَوْصَاهُ بأشياءَ محدَّدَةٍ[94]. ووفقًا لروَايتِه، أخَذَ النبي ﷺ بيدِهِ وأَمَرهُ بِدِرَاسَةِ العُلُومِ الدينية. وعندما سأله الهلاليُّ عمَّا إذا كان ينبغِي أن يتعلَّمَ

العلم الظاهر أم الباطن، أجَابَه النبي ﷺ جوابًا تبيَّنَ بعد ذلك أنَّه كان مَصِيريًّا: ''قال لي: العِلْمُ الظَّاهِر''[96]. وفي خِضَمِّ هذه الرؤيا؛ كان الهلالي يتعَجَّبُ لماذا كان النبي ﷺ يأْمُرُه بِقِرَاءَةِ العِلْمِ بينما كان في وسطِ الجزائِرِ التي تحْكُمُها فرنسا، حيث كان بَعْضُ العُلَماءِ المغاربة يكفِّرون المسلمين الذين يُسَافِرُون إلى هناك[97]. وسأل الهلاليُّ وهو مرْتَبِكٌ عمّا إذا كان ينبغي أن يدْرُسَ في بلاد النصارى أم في بلاد المسلمين. فأخبرَه النبي ﷺ أنه يمكِنُه أن يدْرُسَ في أيٍّ منها؛ لأنَّ الأرْضَ كُلَّها لله.

كان لهذه التعليماتِ أثرٌ كبيرٌ على الهلالي، حيث ظلَّ يَتْبَعُها طيلَةَ حياتِه. ولكن لأنَّ النبيَّ ﷺ لم ينتقِدِ انْتِمَاءهُ إلى التجانية؛ فإنه لم يفكِّرْ في التخلِّي عن التصوُّفِ. ففي عَقْلِ الهلالي؛ كان الخُرُوجُ عن الطريقَةِ لا يزَالُ بمثَابَةِ الخُرُوجِ عن الإسلام. وفي ذلك الوقْتِ، كان يرغَبُ فقط في طاعة النبي ﷺ ودراسة العلْمِ الظَّاهِرِ - أي العلوم النصِّيَّة كالحديث النبوي والتَّفْسِير والفِقْه. وفي ضَوْءِ هذا الهدف؛ زارَ الهلاليُّ رجلًا يُسَمَّى محمد بن حبيب الله الشنقيطي، وكان الأَكْثَرَ عِلمًا وصَلاحًا في إحْدَى القبائِلِ الجزائرية، واستشَارَهُ حول طَلَبِ العِلْمِ المتقَدِّمِ في المغرب أو تونس أو الجزائر.

ثم تبيّن أنّ الشنقيطيَّ كان له في خَيْمَتِه مدرسةٌ يعلّم فيها الطلابَ المبادئَ الأساسِيَّةَ للعُلُوم الدينية. وعندما دعا الشنقيطيُّ الهلاليَّ إلى أن ينْدَرِجَ في مدْرَسَتِه؛ وافَقَ الأخيرُ على مَضَضٍ. فلم تكن مناهِجُ الشنقيطيِّ تَتَلاءَمُ مع طُمُوحَاتِ الهلالي، لكنَّه مع ذلك دَرَسَ في مَدْرَسَتِهِ ثلاث سنواتٍ على الأقلِّ، ثم انْتَقَلَ معه عندما نَقَلَ مَدْرَسَته قُرْبَ وهران[98]. وخلالَ هذه الفترة، تعلَّمَ الهلاليُّ الفقهَ المالكيَّ والنحوَ. كما طوَّر مهاراتِه التدريسيَّةَ، فكان يحِلُّ أحيانًا محلَّ الشنقيطي. وأثبَتَتْ هذه الفتْرَةُ جَدْوَاها، وسرعان ما عُيِّن الهلاليُّ للتَّدْرِيسِ على نحْوٍ مَرْمُوقٍ في جَنُوب الجزائر. وبعد ذلك بعاميْنِ؛ اغتَنَمَ الفُرْصَةَ للرجُوعِ إلى موطِنِه، عندما طلَبَ منه أحمد سوكيرج (ت. 1944)، زميلُه التجاني ورئيسُ القُضَاةِ في مدينة وجدة المغربية؛ أن يعلِّمَ ابنَه وابنَ أَخِيه الأدبَ العربي[99]. قَبِلَ

الهلاليُّ تلك الوظيفةَ وأقَامَ في وجدة لمدَّةِ عام. ثم سَافَرَ إلى فاس، حيث كان يَأْمَلُ في تَحْقِيقِ حُلْمِه في مُتَابَعَةِ الدِّرَاسةِ الشَّرْعِيَّةِ العُلْيَا في إحْدَى الكُلِّيَّات الشهيرة.

وهناك تغيَّرتِ النَّظْرَةُ الدينية للهلالي تغيُّرًا كبيرًا. فبَعْدَ وُصُولِه إلى المدينَةِ القديمَةِ؛ الْتَحَقَ لفَتْرَةٍ وجيزةٍ ببعْضِ الدرُوسِ في القَرَوِيِّين، وادَّعى أنَّه حَصَلَ بسُرْعَةٍ على شهادة منها[100]. كانت دراسَتُه قصيرَةً ولا يبدو أنها تركَتْ فيه أثرًا عميقًا. وظلت هُوِيَّتُه الدينيَّةُ كما هِيَ، واستمرَّتْ تَدُورُ حولَ التصوُّفِ. وعندما زار الزعيمَ الصوفيَّ البارِزُ عبد الحي الكتاني، الذي كان قد التَقَى به بالفِعْلِ في وجدة؛ حذَّرَه الكتانيُّ من الطريقة التجانية وأيضًا - في عبارَةٍ يبدو أنها غير مُحْتَمَلةٍ - من الاحتِيَالِ المتأصِّلِ في جَمِيعِ الطُّرُقِ الصُّوفيَّةِ، ومن بَيْنِها الطريقة الكتَّانِيَّةِ نفسِها. لكنَّ الهلاليَّ لم يتأَثَّرْ بتلك الشُّكُوكِ ورَفَضَ أن يَعْتَقِدَ أنَّ لهذه المزاعِمِ أيَّ مِصْداقِيَّةٍ[101]. فلم يكن يَبْدُو أنَّ الشَّهاداتِ الشَّخْصِيةَ وحُجَجَ السُّلْطَةِ قادرةٌ على إضْعَافِ اعْتِقَادِه في التجانية أو التَّأْثِيرِ في قَنَاعَاتِه الصوفيَّةِ عَمِيقةِ الجُذُورِ.

ومع ذلك، فقد وَقَعتْ عمَلِيَّةُ التحوُّلِ بسُرْعَةٍ في نوفمبر عام 1921. كان الهلاليُّ يتحدَّثُ مع بَائِعِ كُتُبٍ كان يعمَلُ بالقُرْبِ من القرويين، فسأله هذا الأخيرُ عمَّا إذا كان قد التَقَى بمحمد بن العربي العلوي (ت. 1964)، المصْلِح المشْهُورِ الذي كان يُقيمُ في فاس. وكان من الواضِحِ أنَّ الهلاليَّ سمِعَ عنه لأنَّ ردَّه كان قاطِعًا: "فقلت له: أنا لا أُجَالِسُ هذا الرجُلَ ولا أَجْتَمِعُ به، لأنَّه يُبْغِضُ الشيخَ أحمد التجاني ويَطْعَنُ في طَرِيقَتِه"[102]. فقال له بائِعُ الكُتُبِ إنَّ طالِبَ العِلْمِ يجِبُ أن يتَّسِعَ فِكْرُه وخُلُقُه لمجالَسَةِ من تَخْتَلِفُ آراؤُهم مع آرَائِه. وعندما أشار عليه أنَّه لن يَخْسَرَ شيئًا إلى جانِبِ كَوْنِها فُرْصةً عظيمةً للتعلُّمِ؛ اقْتَنَعَ الهلاليُّ أن يذهَبَ إلى ابن العربي العلوي في مَحْكَمَةِ فاس، حيث كان يعمل قاضِيًا.

وبحلُولِ العشرينيات، كان ابن العربي العلوي شخصيةً مُهِمَّةً في حَرَكَةِ الإِصْلَاحِ الإسلامي في المغرب. وُلِد ابن العربي العلوي في أُسْرَةٍ من عُلَماءِ

الدين، وقد درَسَ في القرويين وكان تِلْمِيذًا للدوكالي. في البداية؛ كان ابن العربي العلوي يعرِّف دَوْرَه الاجتماعِيّ كمُنَاضِلٍ ضدَّ الاستعمار. وفي عام 1908، بعد الاحتِلَالِ الفرنسي للدار البيضاء، بَاعَ - كما يُذكَر - جميعَ كُتُبِه ليشتريَ بُنْدُقيةً وفرسًا؛ حتى يتمكَّنَ من الانْضِمَامِ إلى المقاومة القَبَلِيَّة بِقِيَادَةِ موحا وحمو. ولكنَّ هذا الجيشَ كان أَضْعَفَ من أنْ يُوَاجِهَ القوَّاتِ الفرنسيةَ، فسرعان ما انحلَّ، مما أجْبَرَ ابن العربي العلوي على البَحْثِ عن طُرُقٍ أُخْرَى لمقاوَمَةِ العُدْوَان الأوروبي[103]. ولذلك أَصْبَحَ الإِصْلاحُ المعْتَدِلُ - لا سيما في بُعْدِه التربوي - الوسيلةَ الملائِمَةَ للارْتِقَاءِ بالشَّعْبِ المغربي أَخْلَاقيًّا وفِكْرِيًّا إلى أن يَسْتَعِيدَ استِقْلَالَه. لذلك، وبالإضَافَةِ إلى كَوْنِه قاضيًا في فاس؛ كان ابنُ العربي العلوي في المقام الأوَّلِ وقبْلَ كُلِّ شيء مُدَرِّسًا في القرويين، حيث عمل هناك منذ عام 1912[104].

وقد وَصَف ابنَ العربي العلويَّ مَنْ تَرْجُموا لَهُ بأنَّه كَانَ مُؤيِّدًا للسَّلَفِيَّةِ التَّنْويريَّةِ (وهي تَسْمِيَةٌ خاطِئَةٌ)، مِن الذين كانوا يَعْتَقِدُون أنّ الإسلامَ ينبَغِي أن يُفهَمَ في ضَوْءِ الحَدَاثَةِ الفلسفية، مثل محمد عبده ورشيد رضا[105]. وقد اعترَفَ هُوَ نفسُه أنه تأثَّر بمجلة المنار لرشيد رضا[106]. ومن الأَمْثِلَةِ على مَنْهَجِه الحَدَاثِي والتقدُّمِيّ: أنه دَعَمَ مَفْهومَ الملكِيَّةِ الدُّسْتُورِيَّةِ، وعَارَضَ تَعدُّدَ الزَّوْجَاتِ والطلاق ثَلاثًا على أَسَاسِ عَدَمِ مَنْطِقيَّتِهما، وشجَّعَ في آخِرِ حياتِه بناتِ السلطان محمد الخامس على نَزْعِ النِّقَابِ في العَلَنِ، لتَمْهِيدِ الطَّرِيقِ لتَحْرِيرِ المرأةِ المغربية[107]. وبالنسبة إلى ابن العربي العلوي، كانتْ تَقْوِيَةُ المغاربة تَعْنِي تحريرَهم من أَثْقَالِ الجُمُود؛ في حين ساهمت الصوفِيَّةُ في استمْرَارِ هذه الأَثْقَال. كان الهلاليّ يَعْلَمُ جيدًا أنه على وشك مُقَابَلَةِ أَحَدِ خُصُومِ الطُّرُقِ الصوفِيَّةِ، لكنَّه لم يكن يعلَمُ أنَّ ابن العربي نفسَه كان تجانيًّا سابقًا.

بعد حديثِه مع بائعِ الكُتُبِ، ذَهَبَ الهلالي إلى المحْكَمَةِ والتَقَى بابن العربي العلوي أَثْنَاءَ مُغَادرتِه للمَبْنَى. واتَّفَقَ الرجُلَانِ على أنْ يَلْتَقِيَا في وقْتٍ لاحِقٍ من ذلك المساءِ في منْزِلِ الأخير. بدأ لقاؤُهما على نَحْوٍ رَسْمي وكُتُبِيٍّ إلى حدٍّ ما:

فقد وقَفَ ابن العربي العلوي، ووَضَعَ الكتبَ أمامَ ضَيْفِه الشَّابِّ، وبدأ يتحدَّثُ عنها. ومع أنَّ الهلاليَّ وجَدَ الرجلَ لطيفَ المعْشَرِ عالمًا أديبًا؛ إلا أنه لم يكن مُعجَبًا بشكْلٍ خاصٍّ بخِطَابِه، وبدأ يتهيَّأُ لمغادرَةِ المنزل. وعندما دعَاه ابن العربي العلوي لقضَاءِ الليلةِ عِنْدَه؛ وافقَ الهلاليُّ، لكنه سرعان ما نَدِم على قراره لمَّا بدأَ الضُّيُوفُ الآخرُونَ في انتقادِ الطُّرُقِ الصوفِيَّةِ والسُّخْرِيَّةِ منها. ويقولُ الهلالي إنه قد شَعُرَ بالذَّنْبِ وبعَدَمِ الرَّاحَةِ، لدرَجَةِ أنَّه حَاوَلَ أن يُغَادِرَ المنزلَ. لكنَّ ابن العربي العلوي، الذي لاحَظَ الضِّيقَ على ضَيْفِه؛ سألَه لماذا يبْدُو وكأنه مُنْقَبِضٌ. فأوضحَ الهلاليُّ أنه تجاني، ولا يجُوزُ له أنْ يجْلِسَ في مَجْلِسٍ يَسْمَعُ فيه الطَّعْنَ في شَيْخِه وطريقَتِه. وفي هذه اللحظة اعترَفَ ابنُ العربي العلوي للهلالي بأنَّه أيضًا كان يَنْتَمِي إلى التجانية. واعتَذَرَ عن تصرُّفِ ضيوفِه، لكنه دَعَاهُ بلُطْفٍ إلى المناظَرَةِ حولَ سلَامةِ مُعْتَقداتِه. ووَافَقَ الهلالي من بَابِ الكِبْرِيَاء[108].

كانت الحُجَجُ التي أثَارَها ابن العربي تَدُورُ حوْلَ سُؤالٍ واحِدٍ، وهو السؤال الذي يقَعُ في صَمِيمِ الشرعيَّة التجانية: هل ظَهَرَ النبيُّ ﷺ حقًّا للتجاني، يقظةً لا منامًا؟ بعبارةٍ أُخْرى، هل كانتْ هذه الطريقَةُ الصوفِيَّةُ مبنيَّةً على تَعْلِيماتٍ تلقَّاها التجاني مُبَاشرَةً من النبي ﷺ في القرن الثامن عشر الميلادي؟ ولكي نَفْهَمَ أهمِيَّةَ هذه المسألَةِ، يجِبُ ألَّا نَنْسَى أنَّ التجانية كانت إلى حدٍّ مَا تَخْتَلِفُ عن الطُّرُقِ الصوفِيَّةِ الأُخْرَى. وهذا "الاستثناء التجاني"، كما يسمِّيهِ أحَدُ العُلَماء، ينبع من الاعتقادِ بأنَّ التجاني أخَذَ عُلُومَه الصوفية عام (1782) من خلال رؤية النبي ﷺ يقظةً[109]. وليست رؤية النبي ﷺ شيئًا غَيْرَ مَأْلُوفٍ في التَّارِيخِ الإسلامي. فالمسلمون من شَتَّى المعتقداتِ يَرْوُونَ تلك الرؤى، ولم يكن الهلالي استثناءً. لكن هذه الرؤى تكون عادَةً منامًا - ومن هنا تأتي خُصُوصِيَّةُ قِصَّةِ التجاني. فكان يمكِنُ للتجاني أن يدَّعِيَ تفوقَّه وتفوُّقَ طريقَتِه على غيْرِه، لأنَّه تلقَّى هذه التعليماتِ والأَوْرَادِ من النبي ﷺ في حالِ اليَقَظَةِ. وكانت هذه هي الطريقَةُ التي يَنْظُر بها إليه تلاميذُه بعد ذلك. ولُقِّبَ التجاني بخاتم الأولياء، على غِرَارِ خاتَمِ الأَنْبِيَاءِ محمد ﷺ. وبفَضْلِ هذا التفوُّقِ النابعِ من أُصُولِ مَعَارِفِه الصُوفِيَّةِ ومَصْدَرِها النَّبَوِيِّ؛ كان يُنظَرُ إلى التجانية أنَّها طريقَةٌ مُتَعَجْرِفَةٌ. ولم تتسبَّبْ طريقةٌ

صوفيَّةٌ في مِثل ما تسبَّبَتْ فيه مِنَ الجَدَلِ وما ولّدَتْه من الاستِنْكَارِ العمِيق.

سَعَى ابنُ العَرَبي العلوي إلى إقْنَاعِ الهلالي بأنَّ أساسَ التجانية نفسَه كان كاذبًا. ومِنْ خِلَالِ إثْباتِ أنَّ قصَّةَ الرؤيا الاستثنائيَّةِ للتجاني كانت لا مَعْنَى لها؛ كان يرغَبُ في إبْطَال التجانية ككُلٍّ. وبأُسْلُوبٍ يذكِّرُنا بالطريقة السُّقْرَاطيَّةِ؛ واجَه الهلاليَّ بخَمْسَةِ افْتِرَاضَاتٍ كانت تهدِفُ إلى كَشْفِ الطبيعَةِ غير المنطِقيَّة لمعتقداتِهِ الصوفِيَّة. أولًا، ذكَّر ابن العربي العلوي ضيفَه بالنِّزَاعِ بيْنَ المهاجرين والأنصار عام (632) بشَأْنِ مَنْ يخلُفُ النبي ﷺ. فلم تتَّفِق المجموعتان على المسْتَقْبَلِ السيَاسِيِّ والديني للمُجْتَمَعِ: فدَعَا الأَنْصَارُ إلى نِظَامٍ مُزْدَوَجٍ - أميرٍ لكُلِّ مُجْتَمعٍ -، لكنّ المهاجرين ادَّعَوْا أنَّ السُّلْطَةَ يجِبُ أن تَبْقَى في قُريش. وكان الخِلَافُ قَوِيًّا لدرجَةِ أنَّه أخَّر دَفْنَ النبيِّ ﷺ لمدَّةِ ثلاثة أيام*. لكنَّ محمدًا ﷺ لم يَظْهَرْ لرِفَاقِه يَقَظةً من أَجْلِ تَسْوِيَةِ مِثْل هذا النزاعِ الحاسِم. فسأله ابن العربي العلوي، لماذا أَعْطَى النبيُّ ﷺ هذا الامتيازَ بعد 1200 سنة إلى التجاني، الرجُلِ الأقلِّ مَكَانةً، ولسبَبٍ أقلَّ أهميَّةً؟

وأكْمَلَ ابن العربي العَلَوي بأَرْبَعِ مُلاحَظَاتٍ أُخْرَى ذات طَبيعَةٍ مُمَاثِلَةٍ. لماذا مثلًا لم يَظْهَر النبيُّ ﷺ لأبي بكر رضي الله عنه أو لفاطِمَةَ رضي الله عنها، وهما حَبِيبا رسولِ الله ﷺ، عندما اخْتَلفَا بشأْنِ الميراثِ؟ لماذا لم يَظْهَرْ في وَضَحِ النَّهَارِ خِلالَ معْرَكَةِ الجَمَلِ عام (656) لمنْعِ الصِّراعِ الداخلي وإِرَاقَةِ الدِّمَاءِ؟ لماذا لم يظْهَرْ لزعيمِ الخوارِجِ ويأمره بأنْ يُطِيعَ عليًّا رضي الله عنه؟ لماذا لم يَظْهَرْ خِلالَ الصِّراعِ بين عليٍّ ومعاويةَ رضي الله عنهما، عندما كان المجتمعُ يَفْقِدُ أفرَادَه وكانت وَحْدَةُ الأُمَّةِ على المحَكِّ؟ في كلِّ حالةٍ، كان ما يَرْمِي إليه ابن العربي العلوي أنه ليس من المنطقِيِّ أن يَظْهَرَ النبي ﷺ للتجاني، إذا كان لم يَظْهَر البتَّةَ في مِثْلِ هذه الحالات المذكورة آنفًا، حيث كانت الحاجَةُ ماسَّةً إلى ظُهُورِه، وكانت الفائِدَةُ منه أكْبَرَ بِكَثِيرٍ.

* أكثر العلماء على أن النبي صلى الله عليه وسلم توفي يوم الاثنين ودفن ليلة الأربعاء، فلم يبلغ ثلاثة أيام، بل نحو يومين. وقيل أقل من ذلك. (المترجمان).

خلال المناظَرَةِ، صَعَقتْ هَذهِ الأدِلَّةُ الهلاليَّ. وكانت رُدُودُه - عندما كانت لديه ردود - تستَنِدُ إلى أقوال التجاني. ومع ذلك فلم يَعْتَرِف الهلاليُّ بهزيمَتِه. التقى الرجُلَانِ سبْعَ مرَّاتٍ بعد ذلك، وفي الجلسة الأخيرةِ أدْرَكَ الهلاليُّ أنَّه كان على ضَلالٍ. واقتَنَعَ أنَّ جميعَ الطُّرُقِ الصوفية كانت ضَالَّةً، وأنَّ على المسلمين أن يرجِعُوا إلى النُّصُوصِ فقط، وأنَّ مِنَ المستحيلِ الجمْعَ بين هاتين الطريقتين(110). وسواءٌ أصابَ ابن العربي العلوي أمْ أخْطَأَ فيما يتعلَّقُ بالتجانية؛ فهذهِ نُقْطَةٌ فرعيَّةٌ. فالذي يهمُّنَا هو أنه نجَحَ في إقْنَاعِ الهلالي، الذي مرَّ بعدها بصَحْوَةٍ عقلانيَّة-نصيَّة، غيَّرتْ معتقداتِه الدينيَّةَ وأيضًا افتراضَاتِهِ المعرفِيَّةَ. فخلال مناظراتِه مع ابن العربي العلوي؛ استشْعَرَ الهلاليُّ دونيَّةَ الحُجَجِ المبنيَّةِ على أدلَّةِ الحكايات، والمصادرِ الثانويَّةِ، والأدبيَّاتِ الصوفية. وعجزَتْ أقوالُ التجاني عن أن تجابِهَ الاقتباساتِ المباشرةَ من القرآن أو السنة.

كيف ينبغي أن يصِفَ المؤرخون هذا التغيُّرَ من ناحيةٍ مفاهيمِيَّةٍ؟ إن المصادِرَ شَحِيحَةٌ للغاية وليست مُعَاصِرَةً لهذا الحدَثِ بما يكْفِي لتقديم نظرَةٍ ثاقِبَةٍ عن كيفيَّةِ تصوُّرِ الهلالي لهذا التحوُّلِ. كل ما يمكن أن نَتَلَمَّسَهُ هو أنه أصْبَحَ يتصوَّرُ أنّ الأرثوذوكسية تقابِلُ الصوفية. ونعْلَمُ أيضًا أنه كان قد قرَّرَ التركيزَ على العُلُومِ الظَّاهِرَةِ، اتِّباعًا للتعليماتِ التي تلقَّاها من النبي ﷺ في الجزائر. وقبلَ تحوُّلِه؛ لم يكن الهلاليُّ يعتَقِدُ أنَّ العِلْمَ الباطِن أقلُّ شأنًا من العلْمِ الظَّاهِرِ، أو أنه لا يمكن الجَمْعُ بين هذيْنِ العِلْمَيْن. لكنّ لقاءَه مع ابن العربي العلوي غيَّر هذا الافتِرَاضَ. وعلى نحْوٍ أكثَرَ تَحْديدًا، لقد أَصْبَحَ الهلالي يهتَمُّ اهتمامًا ملحوظًا بعِلْمِ الحديث، الذي كان يَعْتَبِرُه من العِلْمِ الظَّاهِرِ بامْتِيازٍ.

وبقَدْرِ ما كان تشجيعُ العَقْلِ إلى جَانِبِ الرُّجُوعِ إلى النُّصُوصِ الأصليَّةِ للإسلام سمةً من سِمَاتِ الإصْلَاحِ المعتَدِلِ في المغرب وغيرِه من النَّواحي؛ فقد كان الهلاليُّ في طريقِهِ ليُصْبِحَ أحدَ أَنْصَارِه. ومع ذلك فلم يُذكَرْ في سيرته الذاتية أيُّ شيء يُشيرُ إلى أنَّ ابن العربي العلوي قدَّمَ له الأفْكَارَ الرئيسةَ الأُخْرَى المرتبِطَةَ بالإصلاح المعتدل، مثل إعَادَةِ تَقْيِيم الفِقْهِ الإسلامي، واقتِبَاسِ العُلُومِ

من الغَرْبِ، أو بشكْلٍ أَعَمَّ، التَّوْفِيقِ بين الحضارَةِ الحديثة والإسلام. ولم يكن يَبْدُو أنَّ الهلالي كان مُهْتمًّا بعدُ بالتقدُّمِ والتَّحْديثِ في المجال السياسِي الاجتماعي، كما أنَّه لم يُظْهِر أيَّ رغبةٍ في أن يُصبِحَ ناشِطًا وطنيًّا وأنْ يُسَاعِدَ شَعْبَه في مُوَاجَهَةِ تحدياتِ الاسْتِعْمَار التي ستأتي لاحقًا. فقد كانت أولويته آنذاك هي تحصيلُ نوعٍ معيَّنٍ من المعرِفَةِ الدينية، أينما كان ذلك سيذهَبُ به، من أَجْلِ مُتَابَعَةِ الإِصْلَاحِ الديني.

وكما رأيْنَا، لا يَلْزَمُ أن تكونَ سلفيًّا لتُحَقِّقَ هذا الهدف. فلم يكن جميعُ مَنِ انتقَدُوا تجاوزاتِ الصوفية مِنَ السلفيين. فهل يجِبُ أن نَسْتَنْتِجَ أنَّ الهلاليَّ تبنَّى الاعتقادَ السلفيَّ في نوفمبر عام 1921؟ في الواقِعِ لا يمكنُنَا أنْ نتأكَّدَ أن هذه هي الطريقة التي تصوَّر بها الهلاليُّ تحوُّلَه، كما لا يمكننا أن نتأكَّدَ مما إذا كان ابن العربي العلوي، الذي لم يَتْرُكْ أيَّ كتاباتٍ تقريبًا؛ قد وصفَ نفسَه بالسلفي أم لا. هنا، الحِكْمَةُ في التَّرَوِّي؛ لأنَّ قِصَّةَ الهلالي لم تكن واضِحَةً كغيرِها من التحوُّلاتِ في أوائِلِ القرن العشرين. ولْنَنْظُرْ في حالةِ عبد القادر التلمساني، التاجِرِ الذي جاء من جِدّة إلى القاهرة ليدرس في الأزهر. يقال إنَّ التلمسانيَّ تَرَكَ العقيدةَ الأشعرية وتبنَّى العقيدةَ السلفية، بعد ثمانيةَ عشرَ يومًا من المناقَشَاتِ مع العالم الوهَّابي أحمد بن إبراهيم بن عيسى النجدي. وقيل إنَّ هذه المناقشاتِ كانت تَدُورُ حولَ توحِيدِ العبادة وتوحيد الأسماء والصفات[111].

أما حالةُ الهلالي؛ فهي أقلُّ وُضُوحًا وأَكْثَرُ عُرضَةً للنزاع. فمع أنَّ ابن العربي العلوي كان ينازِعُهُ في قضيَّةٍ اعتقادية؛ فليس ثَمَّةَ أدلَّةٌ على أن الرجلَيْنِ تنازعا في التوحيد في حدِّ ذاتِه، ناهيك عن مَسْأَلة تَأْوِيلِ الصِّفَاتِ الإلهية، التي كانت مركزيَّةً للغاية في مَفْهُومِ مذهب السلف. ويمكن للمرْءِ أنْ يقولَ إنَّ جوْهَرَ نقاشِهم كان في إِطَارِ التحوُّلِ إلى العقيدة السلفية. وفي الواقِعِ، من الرَّاجِحِ أن محمود شكري الألوسي كان سيَعْتَبِرُ ابنَ العربي العلويَّ والهلاليَّ من أَتْبَاعِ عقيدة السلف، انطِلَاقًا من حديثِه عما يؤسِّسُ لمثْلِ هذا التحوُّلِ[112]. ومما يرجِّحُه أيضًا أنَّ ابن العربي العلويَّ قد اقتبَسَ بعْضَ حُجَجِهِ العقلية ضِدَّ الصوفيَّةِ من

كتاب الألوسي غاية الأماني في الرد على النبهاني المنشور عام 1907، كما تبيَّنَ للهلاليّ لاحقًا[113]. لكنَّ هذا مَحْضُ تَخْمِينٍ، فيُمْكِنُ لباحِثٍ آخرَ أنْ يرفُضَ تسمِيَتهم بالسلفيين قبل أن يتمكَّنَ من مَعْرِفَةِ تصوُّرَاتهم حول النقليّة العقدية.

لذلك، وعلى الرَّغْم من وُجُودِ أَسْبَابٍ وَجيهَةٍ للاعتِقَادِ بأنَّ الهلاليَّ تحوَّل إلى العقيدة السلفية؛ إلا أنَّه يجِبُ أن نضَعَ في اعتبارِنَا أنَّ التَّخْمِينَ المفاهيميَّ هو تحديدًا ما أدَّى إلى كثيرٍ من الارْتِبَاكِ في الأدبيَّاتِ الثانَوِيَّةِ. وكثيرًا ما أُلْصِقَ اسْمُ السلفية لمجرَّدِ مُلَاءَمَتِه لتَصْنِيفِ الإصلاحيين الإسلاميين، الذين يصْعُبُ تحديدُ توجُّهَاتِهم الدينية. ومن وِجْهَةِ نَظَرٍ مادّيَّة صَارِمَةٍ: فالثَّابِتُ هو أنَّ الهلاليَّ وصَفَ نَفْسَه بالسَّلَفِيِّ لأوَّلِ مَرَّةٍ في وثيقَةٍ يعودُ تَاريخُها إلى عام 1927. ولكن في ذلك الوقت، كان المصطلَحُ قد اكْتَسَبَ بالفِعْلِ معنًى أوسعَ يشمَلُ ما هو أَكْثَرُ من العقيدة، وكان عددٌ من الإصلاحيين السلفيين المؤثِّرين من الشَّرْقِ العربي في طَوْرِ عمليَّةِ تَنْمِيَةِ الأَتْبَاعِ. لكنَّ الهلاليَّ لم يَعُدْ في فاس عندما حدَثَتْ هذه التطوُّراتُ. وبعد أَشْهُرٍ قليلةٍ فَقَطْ مِنْ لِقَائِه مع ابن العربي العلوي؛ تَرَكَ الهلاليُّ المغربَ وسَافَرَ إلى مصر طَلَبًا لعِلْمِ الحديثِ.

الفصل الثاني

محمد رشيد رضا ورد الاعتبار للوهابية وعواقبه

عندمَا وَصَلَ تقيُّ الدين الهلالي إلى مصر عام 1922؛ ربما لم يكُنْ يعتَقِدُ أنّ سعيَه إلى العِلْمِ الشَّرْعِيِّ سيتحوَّلُ إلى رِحْلَةٍ عالميةٍ، ولا أنه سيستَغْرِقُ عشرين عامًا كي يَضَعَ قدَمه مرَّةً أخرى إلى المغرب. ومع ذلك؛ فقد كان تحوُّله عام 1921 قد زوَّده بالعزْمِ اللازِمِ لتقديمِ التضْحِيَاتِ. لقد كان في مصر عندما نَذَرَ نفْسَه لحياةِ الدَّعْوَةِ: "إنني نَذَرْتُ لله أن أَدْعُوَ إلى تَوْحِيدِه وسُنَّةِ نبيه ﷺ حيثما كنتُ؛ وهذا أهمُّ غرَضٍ لي في الحياة"[1]. وفي الواقع، سرعان ما وَجَدَ فُرْصَةً للذهاب إلى قرية الريرمون، في صَعِيدِ مصر؛ لدَعْمِ مجتمعٍ صغيرٍ من الفلّاحين الذين كانوا يُكَافِحُون ضدَّ العَدَاءِ المزعُومِ لمشايخِ الصوفية.

ومع ذلك، فقد كانت الإسكندريةُ هي أوَّل مكانٍ اتَّخذ فيه الهلاليُّ دورَ المعلِّمِ والمدافِعِ عن الإصلاح الديني. في ذلك الوقت، كان أحَدُ التلاميذ السابقين لرشيد رضا وأحَدُ زمَلائِه، واسْمُه عبد الظاهر أبو السمح؛ إمامَ مَسْجِدٍ صغيرٍ في حَيِّ الرَّمْلِ. ووفقًا للهلالي؛ واجَهَ أبو السمح مُعَارَضَةً مستمِرَّةً، بل إنه تعرَّضَ إلى العُنْفِ الجسَدِيّ. واتهمَتْهُ النُّخْبَةُ الدينيَّةُ في الإسكندرية بأنَّه وهَّابي ويتسبَّبُ في الفتنة والشِّقَاقِ داخل المجتمع، بإنكارِهِ كراماتِ "الأولياء" الصوفيِّين، وقُدْرَةِ النبي ﷺ على التَّدَخُّلِ في هذا العالَم من وَرَاءِ قبْرِه ﷺ[2]. وعندما اشْتَكَاه النَّاسُ إلى السُّلُطاتِ المصريَّةَ؛ أمرَ مُحَافِظُ الإسكندرية أبا السمح بالتوقُّفِ عن الوَعْظِ وإِغْلَاقِ مسجدِه. وليس من الواضِحِ هل كان الهلالي وأبو السمح صديقَيْنِ حميمَيْنِ في ذلك الوقت، لكنَّ أبا السمح كان يَعْرِفُ هذا الشابَّ

المغربيَّ ويثِقُ فيما بما يَكْفِي للاتِّصَالِ به ودعوتِه إلى العَمَلِ كواعِظٍ بدلًا منه[3]. وقَبِلَ الهلاليُّ هذه الدعْوَةَ، وتولَّى لمدَّةِ شَهْرَيْن تقريبًا رِئَاسَةَ المسجدِ الصغيرِ، في ظلِّ هذه الظُّرُوفِ المثيرَةِ للجَدَلِ.

ومن الواضِحِ أنَّ الهلالي كان قد وجَدَ طَريقَه إلى مَجْموعَةٍ مُخْتَارَةٍ من تَلَامِيذِ رشيد رضا. ولا تُشيرُ المصادِرُ إلى ما إذا كان الهلالي قد لَقِيَ أبا السمح من خلال رشيد رضا أم العَكْس، لكنَّنا نَعْلَمُ أنَّ الرجُلَيْنِ التقَيَا بينما كان يَسْعَى في طلَبِ عِلْمِ الحديث. وكانت إحْدَى أولى خطُواتِ الهلالي بعْدِ وُصُولِه إلى مصر هي الذَّهَابُ إلى جامعة الأزهر في القاهرة. لكنَّ الجامعةَ العَرِيقَةَ لم تلبِّ توقعاتِه: فَحَضَر بعضَ الفُصُولِ لكنَّه سرعان ما انسَحَبَ منها؛ لأنَّ الأساتِذَةَ لم يقدِّمُوا له العِلْمَ الذي كان يَبْحَثُ عنه[4]. وفي نهاية المطاف، بدَأَ في حُضُورِ مجالس رشيد رضا الخاصَّة. وهناك وجَدَ العُمْقَ والدينامية التي كانت مفقودةً في الأَزْهَرِ. كان رشيد رضا معلِّمًا جذَّابًا، ولم تكن أَفْكَارُه الإصلاحِيَّةُ التي كان يدافِعُ عنها بأقلَّ تحفيزًا. أعلن الهلالي في وقتٍ لاحقٍ أنَّ المناقَشَاتِ الحادّةَ التي كانت تجْرِي خلال هذه الجلساتِ قد سمحَتْ له أن يَصِلَ إلى النُّضُوجِ الفِكْرِي[5]. ومع مُرُورِ الوقت؛ توطَّدَتِ الصَّدَاقَةُ القويَّةُ بين الرجلين. فأصبح الهلالي يَزُورُ رضا بانتظامٍ، ويكتب في مجلة المنار، واستمرَّ في المراسَلَاتِ المنتَظِمَةِ مع مُعَلِّمِهِ الجديدِ[6]. وإلى جانِبِ عددٍ من الأعضاءِ الشُّبَّانِ في دائِرَةِ رشيد رضا؛ سرعان ما كان الهلاليُّ قد انخرَطَ في حَلْقَةٍ رئيسَةٍ في تطوُّرِ الحركة الإسلامية الحداثية.

في مَجَالِ التَّاريخِ الفِكْرِي الإسلامي الحديث: ما زالت علاقَةُ رشيد رضا بالوهَّابيين وتوَجُّهُهم الدينيُّ نُقْطَةً عَمْياءَ. فمن ناحيةٍ؛ يعترِفُ جميعُ الباحثين تقريبًا بأنَّ رضا أَصْبَحَ أَكْثَرَ محافَظَةً خلال السنوات العشرين الأخيرة من حياتِه - وهو التحوُّلُ الذي تُوِّج بحَمْلَتِهِ الشاملة لردِّ الاعتِبَارِ للوهَّابيين في منتصف العشرينيات. ونتيجةً لذلك، أصْبَحَ أقلَّ تسامُحًا أمامَ التنوُّعِ الديني، لا سيما بعد عام 1924. ومن ناحيةٍ أُخْرَى، فإنَّ الباحثين لطالما كافَحُوا من أَجْلِ أن يَفهمُوا سبَبَ هذا

التحوُّلِ. فألبرت حوراني، الذي بَدَا كأنَّه لا يدْرِي ما التفسيرُ؛ أَوْضَحَ أنَّ أصول رشيد رضا السوريَّةَ لا بدَّ أنها جعلَتْهُ مُتَعاطِفًا مع الحنابلة، وبالتالي لا بد أنَّها جعلَتْهُ مُتَعاطِفًا مع الوهَّابية[7]. ورأى آخرون أنّه من المحتمَلِ أنَّ أَحَدَ المقرَّبِين من رشيد رضا من الشَّبَابِ الأكْثَرِ التِزامًا قد أَقْنَعَهُ بتَغْيِيرِ وجهَاتِ نَظَرِهِ الدينية، وجَعْلِه أَقْرَبَ إلى الوهابية[8]. هناك حُجَّةٌ أُخْرى، وهي شائِعَةٌ مُنْتَشِرَةٌ، لكنها تميلُ إلى الحتْمِيَّةِ التاريخيَّةِ؛ هذه الحُجَّةُ تُشيرُ إلى أنَّ النَّزَعَاتِ الليبراليَّةَ في مصر وغيرِها من البلدان العربية كانت قد نَمَتْ لدَرَجَةِ أنها أثارَتْ ردَّ فعلٍ طبيعيًّا، مما جعَلَ انتِصَارَ الأفْكَارِ الوهَّابيَّةِ لا مَفرَّ منه تقريبًا[9]. ومن الصَّحَيح إنّ السِّيَاقَ الاسْتِعْمَارِيَّ في العشرينيات سهَّل على النُّشَطاءِ الإسلاميين أن يتبَنَّوْا وجهاتِ نظرٍ أكْثَر مُحَافَظةً، لكنَّ السياقَ وحدَهُ لا يَجْعَلُ هذا التَّفسِيرَ مُرضِيًا.

ومن هنا، تستَحِقُّ هذه المسألَةُ دِرَاسَةً أكثَرَ قُرْبًا - ليس فقط لأنها ما زالت غَيْرَ مُكْتَشَفةٍ. لكنّ أهميَّتَها ترجِعُ أيضًا إلى تأثيرِ رشيد رضا كواحدٍ من أهمّ دعاة الإصلاح المعتدل في أوائل القرن العشرين. لماذا أَصْبَحَ مُؤَيِّدًا متحمِّسًا للوهَّابيين؟ لماذا غيَّر رأْيَهُ حوْلَ فَضِيلَةِ التَّسَامُحِ الديني من أَجْلِ الوَحْدَةِ الإسلامية؟ وما أثرُ هذا التحوُّلِ الفِكْرِيِّ والأَخْلَاقِيِّ على معنى أنْ يكونَ الإنسانُ سلفيًّا في أواخِرِ العشرينيات من القرن الماضي؟ يؤكّد هذا الفصلُ على أنّ رشيد رضا حاول أن يردَّ الاعتِبَارَ للوهَّابيين، لأسبابٍ ذاتِ أهمِيَّةٍ سياسيَّةٍ اجتماعيَّةٍ في المقام الأول - بمعنى أنّ ذلك كان أقربَ إلى الضَّرُورَةِ لا القَنَاعَةِ. ولا شكَّ أنَّ رشيد رضا كان يتمنّى نجاحَ الملكِ عبد العزيز آل سعود (المعروف أيضًا باسم ابن سعود)، لكنَّ القراءَةَ المدَقِّقَةَ في المصادِرِ الأوَّلِيَّةِ تبيِّنُ أنَّ رضا استمرَّ في حذَرِه في التعامل مع عُلَماء نجد. لذلك، كانت حَمْلَتُه لردِّ الاعْتِبَارِ ذاتَ شِقَّيْنِ: فكانت بمثابَةِ المحاوَلَةِ لتَخْلِيصِ الوهَّابيين من النتائِجِ العَكْسِيَّةِ لموقِفِهم الدينيِّ، بقَدْرِ ما كانت مُحاولَةً لمساعَدَتِهم على التغلُّبِ على فقْدَانِهم للشعبيّة في الحِجاز الذي فتَحُوه حديثًا، وخارِجَه. ولتَحْقِيقِ هذه الأَهْدَافِ؛ عمِلَ على تيْسِير نَقْلِ بَعْضِ تلامِيذِه الأوائِلِ إلى مكَّة والمدينة المنورة. لكنّ هذه الحملةَ دَفَعتْ هؤلاءِ التلاميذَ في النهاية إلى تبنِّي منهجٍ أكثرَ صَرَامَةً، في تَعْرِيفِ معَايِيرِ السَّلَفِيَّةِ وتَنْفِيذِها.

للوهْلةِ الأولى، تبدو مُحاولَةُ رشيد رضا لردِّ الاعْتِبَارِ للوهَّابيين أمرًا محيرًا. لا شكَّ أنه كان يدَّعِي أنه سلفي العقيدة، وأنه كان يعتَمِدُ اعتِمَادًا كَبِيرًا على النقل، أكثر من محمد عبده[10]. لكنَّه كان مُصْلحًا مُعتَدِلًا، وظلَّ يؤيِّدُ مفاهيمُ العَقلانيَّة والتقدُّمِ، التي لم تكن قطُّ السِّمَةَ المميِّزَةَ للحركة الوهابية. وكان أستاذُه محمد عبده قد انتَقَدَ بالفِعْلِ الوهَّابِيَّة ورُوحَها الدينية التي تُعارِض الأهدافَ الفكرية والاجتماعية للحَدَاثَةِ الإسلامية. فمع أنَّ الوهَّابيين أَعْلَنُوا من البداية عن نِيَّتِهِم في نَفْضِ غُبَار التقليد؛ فقد قال محمد عبده إنَّ الأمر انتهى بهم إلى أنْ أصبحوا أَضْيَقَ عُقولًا وأكثرَ إزعاجًا من أَصْحَابِ التقليد الأعمى. ووفقًا لما قاله، لم يكونوا أصدِقَاء للعِلْم والحضارة[11]. كيف أمكن إذن أن يُصْبِحَ رشيد رضا من أكبر مؤيِّدِيهم؟

خلال العُقُود التي أَعْقَبَتْ وَفاةَ محمد عبده عام 1905؛ أدَّى ازدِيَادُ التدَخُّلِ الأوروبي في الشرق الأوسط إلى إحْسَاسٍ بإلْحَاحِ الموقِفِ بين الإصلاحيين الإسلاميين. ومع سُقُوط الإمبراطورية العثمانية، وسُقُوط مملكة فيصل العربية عام 1920*، وسُقُوط العراق وسوريا تحت سُلطاتِ الانتداب، وانتِصَار الكمالية العلمانية في تركيا، وإلْغَاءِ الخلافة عام 1924؛ كانت مصَالِحُ الأمة تبدُو مُهدَّدةً على نحْوٍ خطير. وكان ردُّ فِعْلِ رشيد رضا الأوَّلُ على هذه السلسِلَةِ من الأحداث أنه لم يدعم مَجْمُوعةً أو فِرْقةً عقَدِيَّة بعينِها على وجه الخصوص، لأنه كان يرى أنَّ الحِزْبِيَّةَ والطائفية لن تُؤَدِّيَ إلّا إلى إِضْعَافِ المجتمع المسلم الهشِّ بالفعل. لكنه واصَلَ دعْوتَه إلى تَعْزيزِ الوحدة الإسلامية على صفحات المنار، في حين ظلّ شخصيًّا يدعو النُّخَبَ الإسلاميَّةَ إلى طَرْحِ الخلافاتِ جانبًا، لمنْعِ المزيدِ من التدخُّل الأوروبي. وفي عام 1919، نصَحَ

* هي المملكة العربية السورية، التي تأسست عقب سقوط الخلافة العثمانية ونهاية الحرب العالمية الأولى، برئاسة فيصل بن الحسين (1918-1920). (المترجمان)

رشيد رضا كُلًّا من الشريف حسين في الحجاز وعبد العزيز آل سعود - اللذيْن كانا يتنافَسَانِ على السيطرة على شِبه الجزيرة العربية - ألَّا يحارِبَ بعضُهم بعضًا. لم يكن هذا وقتَ الانْقِسَامِ، كما ناشدَهُما رشيد رضا، ولذلك فعلى هذيْن الحاكميْن أن يُنَحِّيَا خلافاتِهما جانبًا إذا كانا يأملان في الحِفَاظِ على استقِلَالِ المنطقة[12]. ومع إعْجَابِه الكبيرِ بعبد العزيز وتديُّنِه؛ إلا أنه لم يكن يُريدُ أن تتعارَضَ الطموحاتُ السياسيَّةُ لأيّ إنسان مع صالح الأمة. وكان قلِقًا بصورَةٍ خاصَّةٍ مِنْ أنْ تجِدَ القوى الأوروبية في الخلافاتِ الداخلية ذريعةً للتدخُّلِ.

ولكن بعد تأْسِيسِ سُلُطاتِ الانْتِدابِ في أوائِلِ العشرينيات؛ لم يعد من الممكِنِ التَّغَاضِي عن علاقةِ الشريف حسين الوثيقَةِ مع بريطانيا. وازْدَادتْ العداوةُ بين الرجلين عندما رفض الشريف حسين مشروعَ رشيد رضا، لبِنَاءِ تحالُفٍ بين حكَّام شبه الجزيرة العربية. وسرعان ما ندَّدَ رشيد رضا بانحِيَازِ الشريف حسين واعتمادِه على دولةٍ استعماريةٍ غير مسلمة، من أجْلِ البَقَاءِ في السُّلْطةِ[13]. وبالنسبة لرضا؛ لم يكن ما يُسَمَّى بملكِ الحجاز أكثرَ مِنْ خائِنٍ تغاضَى عن احتلال الإمبراطورية البريطانية واستِعْبَادِها للعرب، مُقَابِلَ مكْسَبِه الشَّخْصي[14]. وهكذا، بحلول عام 1923، كان رشيد رضا قد بدَأَ بالفِعْلِ في دَعْوَةِ أُمَراءِ العرب الآخرين إلى إنقاذِ الحجاز من قَبْضَةِ الحكم الهاشمي. في ذلك الوقت، اعتبر رشيد رضا أنَّ الإمام يحيى في اليمن - الزيدي (الشيعي) المسلم - هو المرشَّحُ الأَنْسَبُ لهذه المهمة، لأن عبد العزيز لم يَبْدُ أنه راغِبٌ في الانخراط في الشؤون العربية[15]، وهو الأمرُ الذي كان يأسَفُ له رشيد رضا.

والظُّرُوفُ التي جعَلَتْ رشيد رضا يقدِّمُ دَعْمَه الكامِلَ للسعوديين؛ كانت بسبَبِ إعْلَانِ الشريف حسين نَفْسَه خَلِيفةً، بعد يَوْمَيْنِ من إلْغَاء أتاتورك للخلافة في مارس 1924. هذا الحدثُ أكَّدَ غَطْرَسةَ الشريف حسين في نَظَرِ رضا، الذي كانت تلك الجريمة تمثّل له أهمِّيَّةً خاصَّةً. فإنَّ مسألَةَ الخِلَافِة كانت شديدةَ المركزيَّةِ في أجندة رشيد رضا الإصلاحية. فباعتبارٍ معيّن؛ كانت الخلافةُ تغلِّفُ آمالَه في تَجْدِيدِ المجتمع الإسلامي. كان يتصوَّرُ خليفةً مُعاصِرًا، يختارُه العلماءُ

بحُريّة من خلال عمليَّةٍ من المدَاوَلات، وتجعلُهُ سِماتُه المثالِيَّةُ وإخلاصُه الكامِلُ ومعرِفَتُه الواسِعَةُ بالعلوم الدينية والدنيوية - نموذجًا مثاليًّا للإِصْلَاحِ المعتَدِلِ. فيقُودُ هذا الخليفةُ، بصفته المجتهد الأكبرَ في الإسلام؛ جميعَ المسلمين على طريقِ التقَدُّمِ والوحدةِ. ولا شيءَ يمكِنُ أن يعارِضَ هذه الأهدافَ النبيلةَ أكثرَ من ادِّعاء الشَّريفِ حسين التعسُّفِيِّ للقَبِ الخليفة. وبعيدًا عن خِيانَتِه للتضَامُنِ والاستِقْلال العربي؛ فإنَّ الشريف قد دنَّسَ الإسلامَ الآن، ولم يحترم الأمة ويعرّضُ مستقبَلها للخطَرِ. وكان هذا بالنسبة لرضا أمرًا لا يُطَاقُ.

واتَّفَقَ أنَّ عبد العزيز بدأَ في هَجَمَاتِه على الحِجَازِ بعد بِضْعَةِ أَشْهُرٍ، في سبتمبر عام 1924. ولم يمكن أن يَجِدَ رضا أخبارًا أفْضَلَ من هذه: لقد وَجَد بطَلَه وسوف يَدْعَمُه دعْمًا مُخلِصًا. ومنذ هذه اللحظة؛ أصبَحَ رشيد رضا، إلى جانِبِ شكيب أرسلان (ت. 1946) ومحب الدين الخطيب؛ من أكبرِ أنْصارِ عبد العزيز وأكثرِهم تأثيرًا وإخْلاصًا من خارج الجزيرة العربية. فكما كان رشيد رضا يرَى، كان سلطانُ نجد في حاجةٍ إلى مُسَاعدةِ جميعِ المسلمين في جميع أنحاءِ العالَم. فقد كانت الحجازُ والمدينتان المقدَّسَتانِ فيه محورَ اهتمام للأُمَّةِ، وكانتا شديدَتَي الرمزيَّةِ للوَحْدَةِ الإسلامية، فلا يمكن أن تُتركا لغَاصِبٍ لا شَرْعِيَّةَ دينيَّةَ له. ادَّعى رشيد رضا أنَّ الشريف حسين وقَعَ في إلحادٍ بظلم، في عددٍ من النواحي، منها أنه كان يحْكُمُ بأَهْوَائِه، وكان يمنَعُ خُصُومَه النجديين من الحجِّ، وكان يفرِضُ ضرائبَ خارِجةً عن الإسلام على السكّان والمقيمين والحجَّاجِ. بل لقد انْتَهَكَ حديثًا نبويًّا باحتِكَاره إنتاجَ الخُبز في مكة وبَيْعِه الأرْغِفَةَ بالثَّمَن الذي لا يمكن أن يَعْتَرِضَ عليه أحد[16]. وعلى العَكْسِ من ذلك تمامًا؛ كان عبد العزيز يمثِّل كلَّ ما يتوقَّعُه رشيد رضا من الحاكِمِ المسلم. فكانت زعامَتُه القياديَّةُ والتزامُه القوِيُّ بالإسلام هو بالضبط ما يحتَاجُه العالَمُ الإسلامي بعد العثمانيين: "إنَّ إنكلترا ترَى من أَعْظَمِ الخَطَرِ على سِياستها في البلاد العربية أو الإسلامية أن يوجَدَ في المسلمين أميرٌ مسلمٌ قويٌّ، ولا سيما إذا كان مسلمًا مؤمنًا معتَصِمًا بدِينِه، مؤيَّدًا بشعب صادق الإيمان كابن سعود وقومه"[17]. وباختصار؛ كانت الدولةُ السعوديَّةُ الوليدَةُ هي أفضلُ أملٍ لدى رشيد رضا لعودة المَجْدِ الإسلامي

والسُّلْطَةِ السياسيَّةِ في نظامٍ استعماري. ومن الممكن أن تَقودَ إلى نهضة الأمة، وتجسِّدَ الإصْلَاحَ المعتَدِلَ (ولعلها تُصْبِحُ ذِرَاعَه السياسي)، وتُبَرْهِنَ على خَطَأِ جَمِيعِ الإصْلاحِيِّين العلمانيين.

ومع تَوَالي الشُّهُور؛ اكتسبَتِ العلاقةُ التي رسَمَها رشيد رضا بين الموثوقِيَّةِ الدينية والقُوَّةِ السياسيَّةِ؛ المزيدَ من المِصْدَاقِيَّةِ. وكانت مَلْحَمَةُ عبد العزيز قِصَّةَ نجاحٍ في الواقِعِ. وفي غُضُون سنواتٍ قليلة؛ غزا سلطان نجدٍ الحجازَ وأصبَحَ ملكًا له، ووحَّد شمالَ الجزيرة العربية، واكتسَبَ اعترافَ القُوَى العربية، بينما تجنَّبَ "بعضَ مساوئ الحكم الاستعماري المباشر"[18] ومع أنّ أتاتورك كان قد حقَّقَ نتائجَ مماثلةً في تركيا من خلال أَجِنْدَتِه العلمانية؛ فقد أصرَّ رشيد رضا أن الله كافَأَ الأرثوذوكسية والأرثوبراكسية (التقويمية) بالمجْدِ والنَّجَاحِ في هذا العالم. ولم يكن رضا لِيَدْعَم حاكمًا تقِفُ صرامَتُه الدينية عقبةً أمام التقدُّمِ. فمن أَسْبابِ إعجابِه الكبيرِ بعبد العزيز؛ أنّ هذا الأخيرَ كان مَرِنًا وراغِبًا في تبنِّي البُعدِ التكنولوجي للحداثة، حتى وإن كان ذلك لتَوْطِيدِ حُكْمِه فحسب. ولأنه لا أحدَ من الزعماء العرب الآخرين قد اقترَبَ من مُسْتَوى مجد الملك عبد العزيز واسْتِقْلَالِيَّتِه ونزَاهَتِه الدينية التي عزَّزَتْها البراغماتية؛ فقد أيَّد رشيد رضا أفعَالَه بلا كَلَلٍ، وبرّر قراراتِه، ودافَع عنه ضد مُنتقديه الهاشميين وأنصار الهاشميين[19].

لكنّ رضا لم يُمكنْه أن يدعم الملك السعودي دُونَ أن يَدْعَم العلماءَ الوهَّابيين الذين منحوه شرعيتَه. ولذلك لم يدَّخِرْ جهدًا في دَفْعِ الانتقادات عن فَهْمِ الوهَّابيين للإسلام، وفي الوقت نفسِه، عن الحاشية المحيطَةِ بالملك. فوافَقَ على نَشْرِ جميع الكتب (وأحيانًا مع تَعْلِيقِه عليها) التي تَحْتَفِي بأرثوذوكسية الحركة الوهابية، سواءٌ أكانت تلك الكتُبُ كُتبًا حديثةً أم مِنْ كُتُبِ ما قبل العصر الحديث. ولم يكن يرغَبُ في تَقْيِيمِ جميعِ مصادِرِه تقييمًا نقديًّا أو أنْ يضعَها في سِيَاقِها، ولا كان دائمًا يريد أن يشْرَحَ صِلَتَها بالموقِفِ المعاصر. كان راضِيًا بإِتَاحَةِ الأدبيات الوهَّابيَّةِ لقُرَّائِه، بغضِّ النَّظَرِ عن أصْلِ تلك الأدبيَّاتِ، ومؤلِّفِها، أو السبَبِ الذي كُتبت لأَجْلِه في المقَامِ الأوَّلِ.

كانت المشكلة أنّ رشيد رضا لم يكن يتعامَلُ مع تَجْريدٍ فِكريٍّ فحسب. فقد كان للحركة الوهابية تاريخٌ يمتدُّ لأكثرَ من 150 سنة، شارك فيه عددٌ من الفاعِلين الذين تبايَنَتْ تأويلاتُهم وتَطْبيقَاتُهم لأَفْكَارِ محمد بن عبد الوهاب، وفقًا لأوْضَاعِهم ومُسْتَوى عِلْمِهم والسياق الذي عاشوه[20]. وتَبيَّنَ أنَّ دعمَ المظاهرِ الملمُوسَةِ للحَرَكةِ الوهَّابيَّة شكَّل تحديًا كبيرًا؛ نظرًا للسُّمْعة السيِّئَةِ لمحمد بن عبد الوهاب وأتباعِه منذ القرن الثامن عشر. وفي الواقِعِ، ومع تقدُّمِ الفتُوحَاتِ السعودية؛ أصبَحَ رضا يتلقَّى عددًا متزايِدًا من الرَّسائِلِ من قراء المنار، الذين كانوا قَلِقِين من الوهَّابيين وسيطرَتِهم على المدينتين المقدستين مكة والمدينة. ففي إحدى الحالات، كتبَ رجلٌ يسألُ عمَّا إذا كان الإخوان الوهَّابِيُّون سيَهْدِمُون الحُجْرَةَ وقبر النبي ﷺ والقُبَّةَ الخضراء فوقه: "وهل لا يغضَبُ العالمُ الإسلاميُّ لمثْلِ ما يَأْتونَ إذا حصَلَ؟ وإذا راعى الإخوانُ في ذلك شُعُورَ العالم الإسلامي وتحاشَوْا تلك الأعمالَ عند هذا المقام، فما مَعْنَى تلك الأَسْطُرِ الكثيرة التي خَطُّوها في هذا الباب؟"[21]. كتب رضا أنه يرى أن هذا السؤالَ غيرَ جَديرٍ بالإجابة في ذاتِه، لكنَّه أجاب مع ذلك بأنَّ الإخوان* لم يدمِّرُوا أيَّ شيء حَولَ قبر النبي ﷺ أو فوقَه. وأوْضَحَ أنَّ الغُرْفَةَ وقُبَّتَها لم تكن [تُتَّخذ] مَسْجِدًا، وبالتالي فهي لا تشكِّلُ حَالةً تستَدْعِي الهَدْمَ[22]. وأيّد رشيد رضا موقِفَه بقولِه إنَّ الوهابيين عندما استولوا على الحرمين الشريفين عام 1803 لم يهدموا الحُجرةَ الشريفةَ. ولكنه اعْتَرَفَ بأنَّه كان لديهم النيَّة لفِعل ذلك، ومن المرجَّحِ أنهم كانوا سيَهْدِمُونها لو لم يمُتِ اثنان من الوهَّابِيِّين أثناءَ هذه العمليَّةِ[23].

في هذه الحالة، كما هو الحَالُ في كثير من الحَالاتِ غيرِها؛ كشفَتْ جُهُودُ رضا لردِّ الاعْتِبَارِ للوهَّابيَّةِ عن بعْضِ الانْزِعَاجِ أو عَدَمِ ارتِيَاحٍ معيَّنٍ. فقد كان يعلم أنَّ الإخوانَ وعُلَماءَ نجدٍ ربما فعلوا ذلك، وفي حَمَاسِه الدِّفاعِي؛ اعترف بأنَّ مخاوفَ محاورِه لها أساسٌ تاريخيٌّ. بعبارةٍ أُخْرى، لم يكن دفاع رشيد رضا

* الإخوان، أو إخوان من طاع الله، أو الإخوان الوهابيون، جميعها أسماء لمسمى واحد في تلك المرحلة، ونحن نقتصر على ما ذكره الكاتب منها. (المترجمان)

القويُّ عن الوهابيين يعْنِي أنه يتَّفِقُ معهم دائمًا. بل إنه يكشف عن مدى انزعاج المسلمين في جميع أنحاء العالم من الوهابيين، مما اضْطَرَّهُ للردِّ بشكْلٍ مُلائِم. وكان يُدْرِكُ جيدًا الآثارَ السلبيَّةَ المحتمَلَةَ للحمَاسَةِ الوهابية، كما أن كتاباتِه في المسائِلِ المتعلِّقَةِ بالوهَّابِيَّةِ تضمَّنَتْ كثيرًا من العلامَاتِ على عدمِ الارتِيَاحِ والتحفُّظ. وقد اعترفَ في كثيرٍ من الأحيانِ بوجُودِ الغلاة بين الوهابيين، لكنه سَعَى إلى التَّقْلِيلِ من أهميتِهم، من خلال التأكيد على أنَّ الملك عبد العزيز كان من العُقَلاءِ المعتَدِلِين[24]. في عام 1921، أشار إلى أنَّ بعضَهم شديدُ الغُلُوِّ في العَمَلِ مع ضَعْفٍ في العِلْم[25]. واعترَفَ بذلك مرَّةً أُخرى عام 1926، لكنَّه قال إنَّ ما يُنْتَقد على أهْلِ نجدٍ من التشدُّدِ في الدين خَيرٌ مما يُنْتَقَد على غيرِهِم من نَبْذِهِ وَرَاءَ الظُّهُورِ[26]. وفي مُنَاسَبَاتٍ كثيرةٍ أُخْرى؛ أشَارَ إلى أنّ الوهابيين كانوا عُرضةً للتَطَرُّفِ، لكنه طَالَبَ قُرَّاءه أن يتغاضَوا عن هذا الجانبِ السَّلْبِيِّ. فبالنسبة إليه، كان يرى أنَّ من الأَفْضلِ أن يُحكَمَ عليهم على أَسَاسِ زعيمِهِم السياسيِّ المعتَدِلِ أو البراغماتي، أو القَبُولِ بحقيقَةِ أنَّ بعض التَّشَدُّدِ كان خيرًا للأمة من تآكُلِ الهويَّة الإسلامية.

حتى السُّلُوكياتُ المتطرِّفَةُ من الإِخْوَان؛ كانت شرًّا لا بدَّ منه. ففي منتصف العشرينيات من القرن الماضي، كانت أهميتُهم العسكريَّةُ قد بلغَتْ مَبْلغًا كبيرًا بحيْثُ لم يَعُدْ أمامَ رضا إلا أنَّ يَتَغَاضَى عن تَجَاوزاتِهم، بحيثُ لا يهدِّدُ انتصاراتِ عبد العزيز في الحِجَازِ وشَرْعِيَّته. لكنَّ أحدَ الأَحْدَاثِ المثيرَةِ للجَدَلِ وضعَتْ رشيد رضا في مَأْزِقٍ. ففي عام 1924، وخلال المرحلة الأولى من غَزْوِ الحِجَازِ؛ استولى الإخوانُ على مدينةِ الطائف ونَهَبُوها وقتلوا المئاتِ من سكَّانها. ورغم هذه الأَنْبَاءِ المروِّعة؛ لم يستطع رشيد رضا أن يُدِين جنودَ عبد العزيز. ومع أنه أَعْرَبَ عن أَسَفِه مما وَقَع؛ فقد قال إنَّه يقَعُ مِثْلُ ذلك في كُلِّ حَرْبٍ، وفي الغالبِ يكونُ خطأً وقد يكون بَعْضُه لضَغَائنَ وأسبابٍ شخصيَّةٍ. وذكَّر قرَّاءه بأن هذا النوعَ من الأَخْطَاءِ قد وقع قبْلَهم من خَيْرِ جُنُودِ البريَّةِ، وهم الصَّحَابَةُ رضي الله عنهم، الذين أدَّتْ أخطاؤُهم أيضًا إلى مَقْتَلِ الضَّحَايا الأَبْرِيَاء[27].

ولحُسْنِ الحَظِّ؛ لم يمثِّل الإخوانُ مَصْدَرًا دائِمًا لإثارَةِ الجَدَلِ. فبمجرَّدِ انتِهاءِ معظَّمِ الفُتُوحَاتِ العسكرية السعودية، وبمجرَّدِ أنْ قرَّرَ الملك عبد العزيز أن يَنْقَلِبَ على قُوَّاتِه الوهَّابيَّةِ الجامِحَةِ؛ أيَّدَ رشيد رضا إزالَتَها بلا تردُّدٍ[28]. لكنَّ الذين تبيَّنَ أنهم أَكْثَرُ إِشْكاليَّةً على المدَى الطويلِ هم عُلَماءُ الدين في نجد. وكان رشيد رضا يُدْرِكُ أنَّ تصوُّراتِهم يمكن أن تكوَن أيضًا غيرَ مُثْمِرةٍ وذاتَ نتائِجَ عَكْسِيَّةٍ وضارَّةٍ. لقد كان يمكِنُ للملِكِ السعودي أن يحقِّقَ أشياء عظيمةً في شبه الجزيرة العربية - لولا أنّ هؤلاءِ العلماءَ قوَّضوا جهودَه الإصلاحيَّةَ التقدُّمِيَّةَ. وهنا كان الفارِقُ بين العقيدة السلفية والإصلاحِ المعتَدِلِ واضِحًا. فمع كَوْنِ الوهَّابِيين سلفِيِّين في العقيدة، فكثيرًا ما كانوا يتَجَاهَلُون أهمِّيَّةَ العُلُومِ الحديثة ويُعَارِضُون الأفكارَ الحداثيَّةَ. ولا شكَّ في أن المفاهيمَ ''الخاطئة'' في العقيدة الإسلامية يجِبُ مُكَافحَتُها - فبِهَذا الاعتبارِ كان الوهَّابِيُّون إصلاحِيِّين أيضًا. لكنهم لم يكونوا من أَنْصَارِ النَّمَطِ الحداثي أو المعتدل من الإِصْلَاحِ، كما كان رشيد رضا وغيره[29]. كان هدَفُ الوهَّابيين هو الكَشْفُ عن البِدَعِ والقَضَاء عليها، من أَجْلِ العقيدة السلفية، لا التقدُّمُ الحضاري. بل إنَّ عُلَماءَ الوهابية كانوا على حَذَرٍ من الحركة الإسلامية الحداثية. ففي النصف الأول من عشرينيات القرن الماضي؛ لم يتردد الوهابيون الذين كانوا على دِرَايَةٍ بكِتابات رشيد رضا - ومن بينهم ابن مانع، وعبد العزيز الصرامي، وابن سحمان - في نَقْدِه من أَجْلِ مَيْلِه الحداثِي، وعَقْلَانِيَّتِه العقَدِيَّة، وتسامُحِه مع البِدَعِ الدينية. واعتبروا أن رضا مفكِّرٌ جاهلٌ وضالٌّ، أكثر من كونه سلفيًّا[30].

ولم يمضِ وقتٌ طويلٌ حتى بَدَأَ رشيد رضا يناضِلُ ضدَّ هذه المشكلة. ففي رِسَالةٍ خاصَّةٍ إلى صديقه أرسلان، بتاريخ 11 نوفمبر عام 1926؛ وصَفَ مشروعًا يتعلَّقُ ببنائَيْنِ قديمَيْنِ في الحجاز: البيت الذي وُلد فيه النبي ﷺ، والمنزل الذي عاشَتْ فيه زوجَتُه الأولى خديجة رضي الله عنها[31]. كان رشيد رضا يأمَلُ في تَحْويلِ هذين البيتين إلى مدارسَ متخَصِّصَةٍ لتعليم المتخصِّصِين في الحديث والدعاة الإسلاميين. وأَعْربَ كذلك عن رَغْبَتِه في إتَاحة هذه المواقع للحُجَّاج، ليعلموا أنَّ تعظيمَ أيِّ مَبْنًى آخَرَ غير المسجد [الحَرَمِ] ليس عَمَلًا

إسلاميًّا، حتى لو كان البيتَ الذي وُلد فيه النبي ﷺ. وتناوَلَ في تلك الرسَالةِ كيف تطرَّقَ إلى هذا الموضوع خلال لقاءٍ مع الملك عبد العزيز في مكة. وأخبرَهُ هذا الأخيرُ بأنَّ هذا المشروعَ لا جَدْوَى منه، وربما أدَّى إلى فِتْنَةٍ كبيرة؛ إلا إذا أَقْنَعَ به عُلَماءَ نجد. ووفقًا لرشيد رضا، قال له الملك: ''فاكتب إليّ ما ذكرتَ لأُرْسِلَهُ إلى فلان وفلان وفلان منهم، وأرجو أن أُقْنِعَهم بالموافقة''[32]. وأرسل رشيد رضا مُقترحَه، ولكن في هذه الأَثْنَاءِ بدأَتْ مجموعَةٌ من الحُجّاج من الهند في تعظيم هذين البيتين، وجعلوهما مَزارًا دينيًّا. وبسبَبِ الجدل الذي أَعْقَبَ ذلك؛ مَالَ الملِكُ إلى العُلَماءِ الأَكْثَرِ صرامَةً وتشدُّدًا ورفَضَ مَشروعَ رضا. وهُدِم البيتان، حتى مع كونِهما لم يحتَوِيَا على أَي قَبْرٍ، ولا يَلْزَمُ شَرْعًا هَدْمُهُما. وتأسَّفَ رضا للفُرْصَةِ الضائِعَةِ لتعليم الملايين من الحُجَّاجِ الطبيعةَ الحقَّةَ للتوحيد والشرك.

ولقد فَعَلَ عُلماءُ نجدٍ ما هو أكثرُ من مُعَارَضَةِ المشاريع المبتكَرَةِ. فقد رَفَضَ بعضُهم أفكارَ رشيد رضا بذاتها، التي أسَّسَ عليها نُسْخَتَه من الإصلاح الإسلامي. وفي عام 1927؛ كتب العالِمُ النجدي عبد الرحمن بن ناصر السعدي رسالةً إلى مجلة المنار، يطلبُ فيها من رضا إعْدادَ ونَشْرَ دِراسةٍ حول أُصولِ الملاحِدَةِ والزنادقةِ التي راجَتْ على كثيرٍ من الفُضلاء المصريين[33]. ولم يكن السعدي يقصِدُ فقط كُتبَ الغزالي وابن سينا وابن رشد التي كانت تُباعُ في القاهرة؛ بل كان يريدُ الأُسُسَ الأخلاقِيَّةَ للحداثِةِ الإسلامية نفسِها. وفي رسالته؛ تحدَّث العالم النجدي إلى رشيد رضا عن قَدْرِ انزِعَاجِه عندما رأى علاماتِ الكفر في الصُّحُفِ المصرية والكُتُبِ الدينية. واستَنْكَر على وَجْهِ التحديد تفسيرًا صَدَرَ مؤخَّرًا للحداثي المصري، طنطاوي جوهري (ت. 1940)، الذي حثَّ المسلمين فيه على تعلُّم العُلُوم والفلسفة. وكان الجوهري يَنْسِبُ ما حصل للأُمَّةِ من الوهن والضَّعْفِ بسبَبِ إهْمَالِ مثل هذه الأفْكَارِ، لكنَّ السعدي كان يرى أنَّ هذا الأمرَ تشْوِيهٌ غير معقولٍ للحقيقة. فإنَّ هذه الأفكار الفلسفية الأجنبية هي التي أَوْهَنت قُوَى المسلمين [وسلَّطَتْ عليهم الأعداءَ]. بل لقد أثار بعضَ الشُّكوكِ في نَقَاءِ خطاب رضا: ''وقد ذكر لي بعضُ أصحابي أنَّ مَنَارَكم فيه شيءٌ من ذلك''[34].

ولا بد أنّ المصلِحَ المعتَدِلَ رشيد رضا شَعُرَ بخَيْبَةِ أملٍ كبيرةٍ من مثل هذا التصلُّبِ. فكيف يمكِنُ للدولةِ السُّعوديَّةِ أن تزْدَهِرَ وأن تُصْبِحَ منارَةً للتقدُّم في مرْحَلَةِ ما بعد العثمانيين، إذا كان عُلَماءُ الوهَّابية كالسعدي بهذا العِنَادِ؟ أَشارَ رشيد رضا في ردِّه أنه لم يطَّلِعَ على تفسير الجوهري وإنَّما تصفَّحَ قليلًا منه في بعضِ دقَائقَ، ورأى أنه يستَحِقُّ الثَّنَاءَ، لأن همَّه منه حثُّ المسلمين على الانتِفَاعِ بعُلُومِ الكَوْنِ التي تتوقَّفُ عليها قُوَّةُ الدول المسلمة. فمن يزعُمُ أنها تخالِفُ ما بعَثَ به الله رُسُلَه؛ فقد طَعَنَ في دين الله:

"ويجبُ عليكم أن تفرِّقوا بين عُلُومِ الكَوْنِ التي ندعو إليها وبين الفَلْسَفَةِ قديمِها وحديثِها. فالفلسفة آراءٌ ونظرياتٌ فِكْرية، وعُلُوم الكون عبارةٌ عن العِلْمِ بما أَوْدَعَ الله تعالى في خلقه من المنَافِعِ كمنافع الماء وبخاره والهواء . . . ومنافع الكهرباء التي منها التلغراف والتليفون وغيرهما بجميع الصناعات العجيبة والآلات الحربية من برية وبحرية وهوائية"[35].

وبصِفَتِهِ مُنَاصِرًا معتدلًا للعقيدة السلفية - أي بصفته يدَّعِي لنفسه أنه سلفي، وهو أيضًا على استِعْدَادٍ للتنازُلِ في بعضِ المسائِلِ من أجْل الإصلاح[36]-، فقد ذهبَ رشيد رضا إلى أنَّ التأويل ضروريٌّ أحيانًا؛ لأنه قد يكُون المُنقِذَ الوحيدَ لبعْضِ الناس من الكُفْرِ وتكْذِيبِ القرآن. والنجاةُ في هذا العصر الحديث تقتَضِي تأْوِيلَ بعضِ الآيات والأحاديث تأْويلًا يتَّفِقُ مع العِلْمِ والعَقْلِ. وهو بذلك يعترِفُ بأنَّ تفسيره يحتوي على عنَاصِرَ من التأويل، كما أشار السعدي، لكنه ادَّعى أن ذلك كان لمصْلَحِةِ المسلمين المعاصرين. كان من الواضح قَلَق رضا من أنَّ بعضَ العُلماءِ النجديين لم يدْرِكوا الأهميةَ الاجتماعية والسياسية لجُهُودِه الإصلاحية. ومع ذلك فيبدو أنه كان يأمَلُ في أن يَسْمَحَ تواصُلُه مع الملك عبد العزيز بالتَّأْثِيرِ على الوهابيين، ومساعدتِهم على التغلُّب على تَصَلُّبِهم المدمِّرِ للذَّاتِ. وقد أشار رشيد رضا في نهاية ردِّه أنه كتَبَ إلى الملك عن ضَرُورَةِ الإِصْلَاحِ المعتَدِلِ، وأنه كان ينوي أن يُرْسِلَ إليه عشْرَ نُسَخٍ من كُلِّ جُزْءٍ من تفسير المنار ليتعلَّمَ منه العُلَماءُ الوهَّابيون.

تلاميذ رضا في الحجاز

اعتمَدَ نجاحُ الدولة السُّعُودِيَّةُ الجديدةُ على نَوْعٍ من الخِبْرَةِ في السياسةِ الحديثةِ، التي كان يفتَقِرُ إليها أكثرُ العُلَماءِ الوهَّابيين أو لا يَثِقُون فيها. وكانت مملكةُ الحِجَازِ ونجْدٍ ومُلْحَقَاتِها، كما كانت تُسَمَّى آنذاك؛ في حاجةٍ ماسّة إلى المعرفةِ التكنولوجيةِ ورأسِ المالِ البشري. وكانت الحالةُ تدْعُو بشدَّةٍ إلى التَّخْطِيطِ؛ لأنه في النصف الثاني من العشرينيات، لم تكنِ المملكةُ سِوى قبائِلَ تُكَافِحُ مع تزايُدِ الدُّيُونِ وإيراداتٍ ضئيلَةٍ، ومجموعة من التحديات السياسيَّةِ. ولم يكن لدى الملك عبد العزيز سوى عددٍ محدودٍ من المستشارين والتكنوقراط ذوي الخِبْرَةِ في شُؤُونِ الدولة وإِدَارَتِها وبِنَاء الدولة. وكانوا من المتعلِّمين في الخارج، أو مِمَّنْ عَمِلُوا في القِطَاعِ العامِّ تحت حُكْمِ الشريف حسين. وكان أكثرُهُم من بلدانٍ عَربِيَّةٍ أُخْرى[37].

وكان رشيد رضا على وَعْيٍ تامٍّ بهذا الوَضْعِ، ولذلك أثارَ تلك المسألَةَ في مجلة المنار، وطالبَ قرَّاءَه من جَمِيعِ أنْحَاءِ العالم أن يُسَاعِدوا الدولةَ السعوديَّةَ الناشِئَةَ بمعرفَتِهم في التَّصْنِيعِ والحَرْبِ والاقتصادِ[38]. لكنّ المشكِلَةَ لم تكن مُقْتَصِرةً على الخِبْرَةِ الحديثة أو عدَمِ وُجُودِها. فبعيدًا عن تخلُّفِها المؤسسيِّ والاقتصاديِّ؛ ظَلَّتِ الدَّولةُ السعودية تُعَانِي من صُورَتِها الدينية المثيرةِ للجَدَلِ خارج نجْدٍ - وهي الحقيقَةُ التي كان لها انْعِكَاسَاتٌ سياسية واقتصادية. وكانت الصُّحُفُ في بيروت والقدس والقاهرة وغيرها مُستمرةً في انتِقَادِ الوهَّابيين، وساهَمَت الأحداثُ الدينية في تدَهْوُر علاقَاتِ المملكة مع الدُّوَلِ المجَاوِرةِ، وتصادَفَ غزوُ الحجاز مع انخِفَاضِ أَعْدادِ الحُجَّاجِ وقيمَةِ الإيراداتِ التي يُحَصِّلُونَها[39]. كانت جُهُودُ رضا لردِّ الاعْتِبَارِ للوهَّابيين تهدِفُ إلى مُوَازَنَةِ أَوْجُهِ الضَّعْفِ تلك، لكنّ الحمْلَةَ الأدبيَّةِ وحدَها لم تكن كافِيَةً. لقد كان يتعيّنُ على الوهَّابيين أنفسِهم أن يتبنَّوا منهجًا إصلاحيًّا أكثرَ اعتِدالًا، وكان هذا يعني أن الدولةَ السعوديَّةَ في حاجَةٍ إلى المساعدة أيضًا على المستَوى الديني. لكنّ رضا لم يكن لِيَعْتَرِفَ بمثل هذا، ولم يكن يرغَبُ في نَصِيحَةِ النجديين ومَلِكِهم عَلَنًا

من خلال المنار والصُّحُفِ العربية، كما اعْتَرَفَ بذلك لاحِقًا عام 1934[40].
كانت مسألةُ نصحِ الوهابيين وتقديمِ المشورة الدينية إليهم مَسْألةً حسّاسة (وهم الذين لم يألُ رشيد رضا جُهدًا في التَّرْويجِ لكوْنِهم مسلمين متميزين) بحيث اقْتَصرَتْ على القَنَوَات الخاصَّة؛ وإلا لتضرَّرت سمعتُهم على نحو أعْظَمَ مِمَّا كان.

وأدرك عددٌ من الإصلاحِيِّين المعتدلين، الذين كانوا سلفيين في الاعتقَادِ وكانوا على علاقةٍ برشيد رضا؛ أدْرَكُوا حاجةَ الدولة السعودية الولِيدَةِ إلى الدَّعْمِ، ولعِبَ رشيدُ رضا دَورًا محوريًّا في الأحداث التي وقعت بين 1926 و1927، فسهَّل سفرَ بعضِ تلاميذه المقرَّبين إلى الحجاز، وكان من بَيْنِهم تقي الدين الهلالي. وفي مُعْظَمِ الحالات كان يقدِّمُهم إلى الملكِ عبد العزيز أو يُوصِيه بهم خيرًا، وكان الملِكُ يعيِّنُهم بعد ذلك في مناصِبَ قياديَّةٍ في المؤسَّسَاتِ الدينية والتعليمية في مكة والمدينة. وبالنَّظَرِ إلى السِّيَاقِ الذي حدثَتْ فيه هذه التنقُّلَاتُ؛ لم يكن رضا يفكّر فقط في موضِع لتلاميذه؛ بل كان يَبْحَثُ أيضًا عن السُّبُل المُمْكِنة لمسَاعَدَةِ الدولة السعودية من الداخل. وبمجرد استقرارِ تلاميذِه في مكة والمدينة؛ سعَى تلاميذُه إلى جَلْبِ الوهابيين إلى أفْكَارِ حرَكَةِ الإصْلَاحِ المعتَدِلِ، وفي بعض الأحيان وفَّروا لهم المصْدَاقيةَ التي كانوا يفْتَقِرُون إليها بين المسلمين الأجانِبِ والحجازيين الأصليين، الذين كانوا قَلِقِين من "وَهْبَنَةِ" المدن المقدسة.

وكان هذا مَصْدرَ قَلَقٍ كبيرٍ، عندما نظَّمَ السعوديون مؤتمرًا إسلاميًّا في مكَّةَ، خَلالَ صيف 1926. في ذلك الوقت كان الملِك عبد العزيز يحاوِلُ أن يُقْنِعَ النُّخْبةَ الدينيَّةَ في العالمِ الإسلامي بأنّ غَزْوَه للحِجَازِ كان أمرًا مشروعًا ونافِعًا للأُمَّةِ[41]. وكان من بين الوفود الأجنبية التي قَبِلَتِ الدَّعْوَةَ السعودية مَنْ يُعارِضون بشدة سيطرةَ الوهَّابيين على مكة والمدينة. وكان من الأسئِلَةِ شديدة الحساسيَّةِ هو ما إذا كان السعوديون سيتسَامَحُون مع الاخْتِلَافَاتِ في الطُّقُوسِ في الحجاز، أم إنهم باخْتِصَارٍ سيَفْرِضون رأيَهم على الآخرين. وكان التوتُّرُ في مكَّة

واضحًا. وذكر أحد المندوبين المصريين البارزين أنه شاهد مجموعةً من الوهابيين يُسيئون مُعَاملةَ أحدِ الحُجَّاجِ الأجانب، افْتَتَحَ صَلاتَه بذِكْرِ النبي ﷺ بدلًا من الله تعالى[42]. وفي أواخِرِ شهر يونيو؛ أثار المَحْمَل المصري - وهو الموكِبُ الذي كان يحمل كِسْوَةَ الكعبة إلى مكة المكرمة - مزيدًا من التوتُّرِ في العلاقات بين مصر والدولة السعودية. بل أدَّى ذلك إلى نُشُوبِ أحداثِ عُنْفٍ، عندما هاجم بعضُ الوهابيين الموكِبَ لاستِخْدَامِه للآلاتِ الموسيقية. فنَشَرَتْ عدَّةُ صُحُفٍ مصرية عن هذه الأَحْدَاثِ، وانتقدت التطرُّفَ الدينيَّ الذي استولى آنذاك على الحجاز[43].

وفي ظلِّ هذه الظُّروفِ؛ سافَرَ رشيد رضا من القاهرة لحُضُورِ المؤتَمَرِ الإسلامي، من بين المشاركين المستقِلّين. ولم يُسَافِرْ بمفْرَدِه؛ بل رافَقَه اثنان على الأقلِّ من تلاميذه عام 1926. فذهبوا إلى الحج بمكة، الذي كان متزامنًا مع المؤتَمَرِ، واستقرُّوا في الحجاز بعد ذلك. ثم انتقل بعضُ تَلَامِيذِه الآخرين إلى شِبْهِ الجزيرة العربية في وَقْتٍ لاحِق. فقد وصَلَ الهلالي مثلًا إلى الجزيرة العربية في يونيو عام 1927 خلال الحج أيضًا[44]. ويمكن للمرْءِ عُمُومًا أن يتتَبَّعَ وُجُودَ ثمانيةٍ على الأقَلِّ من تلاميذ رضا في الحجاز، ومع ذلك فقد شَكَّل خَمْسَةٌ منهم مجموعةً أَكْثَرَ أهميَّةً وتماسُكًا. وكان اثنان من هؤلاء الخمسة من خرّيجي مدرسة رضا لتَدْرِيبِ الواعِظِين والدُّعَاةِ الإصلاحيين، دارِ الدَّعْوَةِ والإِرْشَادِ، التي كان مَقَرُّها جزيرة الروضة في القاهرة في الفترة بين 1912 و1914[45]. أما الآخرون فقد عَرَفَ بعضُهم بعضًا من خِلَالِ الدُّرُوسِ الخاصَّةِ لرشيد رضا، أو من خلال العلاقَاتِ الشَّخْصِيَّةِ. وفي أواخِرِ العشرينيات، رَأَى هؤلاء الرجالُ أنفسَهم مجموعةً من السلفيين، الذين كانوا جُزءًا من طَلِيعةٍ صَغِيرةٍ ولكنها مؤثِّرَةٌ نِسْبيًا، في الإِصْلَاحِ المعتَدِلِ في الحجاز[46].

وربما كان أبرزُ أَعْضَاءِ هذه المجْمُوعَةِ هو محمد بهجة البيطار (1894-1976)، سليلُ الأُسْرَةِ السوريةِ العظيمةِ من العُلَماءِ السلفيين، الذين دَرَسُوا مع جمال الدين القاسمي وغيرِه من كِبَار العلماء في دمشق[47]. وفي عام 1920،

أَوْفَده إلى نجد الملكُ فيصل، الملك الهاشمي على سوريا، الذي كان رشيد رضا أحدَ مُسْتَشاريه. وفي الواقِع، كان رضا هو الذي دبَّر هذه الخطَّةَ ورشَّحَ البيطار مَبْعُوثًا إلى الرياض، للتحدُّثِ مع عبد العزيز، حول التَّوْحِيدِ المحتَمَلِ لجميع أُمَراء شِبْه الجزيرة العربية. لكنّ البيطار لم يصِلْ إلى العاصِمَةِ قطُّ. فقد اضْطُرَّ إلى قَطْعِ رِحْلَتِه، خوفًا من القَتْلِ على أَيْدِي إخوان نجد [إخوان من أطاع الله]، الذين كانوا يميلُون إلى اعتِبَارِ السوريين زنادقة[48]. ومع ذلك، فَقَدْ أتاحَتْ له تلك المهمَّةُ فرصةً للتَّوَافُقِ مع عبد العزيز نيابةً عن رضا، وكذلك لفَتْحِ قناةٍ للتَّوَاصُلِ مع نِظَامِ المدارسِ الخاصَّةِ في المدينة المنوَّرة. ولذلك لم يكن غريبًا على الحِجَازِ وحاكِمِه الجديد، عندما وصل إلى مكَّة للمُشَارَكة في المؤتمر الإسلامي مع رضا، عام 1926. وربما يفسِّر هذا جزئيًّا لماذا كان هو أوَّل عُضْوٍ في المجموعة يعيِّنُه الملك عبد العزيز. وعمِلَ البيطار في لَجْنَة الإِصْلَاحِ التعليمي في المسجد الحرام في مكة، وأصبح أُسْتَاذًا ومُشرفًا هناك، ثم اخْتِير في وقْتٍ لاحق مديرًا للمعهد الإسلامي الجديد في مكة[49].

وكان محمد حامد الفقي (1892-1959) من الأعضاءِ البارِزين أيضًا في تلك المجموعة. وُلد الفقي في مصر، وكان والدِهُ أحد زملاء محمد عبده في الأزهر. ودرَسَ الفقي نفسُه في الأزهر في الفترة من عام 1904 إلى 1917. وفي عام 1926؛ أسَّسَ جماعَةَ أنْصَار السُّنَّةِ المحمدِيَّة في القاهرة، بهدَفِ دعْوَةِ الناس إلى التوحيد ونَشْرِ السُّنَّةِ، وتَنْقِيَةِ المجتمع من الممارسات والمعتقدات البِدْعِيَّةِ[50]. وكان الفقي قريبًا إلى رشيد رضا. وعمِلَ لبعض الوقت في مَطْبعةِ المنار، ووفقًا لكلِامه نفسِه؛ فقد كان يَدينُ بالفضل لرضا ومدرسَتِه الإصلاحية. وكان يسمِّي نفسه تلميذ رضا[51]. ومع نُدْرَةِ المعلومات حوْلَ سَفَرِ الفقي إلى الحجاز؛ فالأَرْجَحُ أنه سافر من القاهرة إلى مكة عام 1928، وظلَّ هناك حتى عام 1930 أو 1931[52]. وأصبح هناك رئيسَ شعبة الطباعة والنشر بمكة، التي أُنشِئَتْ حديثًا آنذاك. كما عَمِلَ مُدرسًا ومُشْرِفًا على مجموعة المدرسين في المسجد الحرام في مكة، كما أسَّسَ دَوْرِيَّةَ الإصلاح، وهي أولُ دوْرِيَّةٍ إسلامية حديثة في الدولة السعودية. وقد صِيغت تلك المجلةُ على غرار مجلة المنار،

وذَكَرَ رشيد رضا أنه اجتمع مع الفقي عام 1928، ونصَحَهُ بعضَ النَّصَائِحِ حول تَحْرِيرِها[53].

وكان العُضْوُ الثالِثُ في تلك المجموعة هو عبد الظاهر أبو السمح (1882-1951)، وهو العالِم نفسُه الذي التَقَى به الهلاليُّ وسَاعَدَه في الإسكندرية عام 1922. كان أبو السمح مصريًا، وأكبر سِنًّا من أَقْرَانِه، مما أتَاحَ له الفُرْصَةَ لحضور مجالس محمد عبده في شَبَابِه. وعَمِلَ في مَدْرَسةٍ ابتدائية في السُّوَيْس لبَعْضِ الوقت، ثم عَادَ إلى القاهرة ليُصْبِحَ طالِبًا عند رشيد رضا في دار الدعوة والإرشاد، حيث أصبح مُدَرِّسًا فيها لاحِقًا، ودرَّس التجويد والخط العربي. ثم انتقَلَ بعد ذلك إلى الإسكندرية، وعمِلَ مدرسًا خاصًا، وبدَأَ وَعْظَه في مَسْجِدِه الصغير في الرَّمْل، وشارك في تَأْسِيسِ جماعة أنصار السنة المحمدية مع صديقه الفقي. وعندما ذهب أبو السمح إلى الحج عام 1926، أَوْصَى به رشيد رضا الملكَ عبد العزيز. وافَقَ الملكُ على الفور، وعيَّنَهُ إِمَامًا وخطيبًا للحرم المكي. وعمل أيضًا مُدَرِّسًا ومُشْرِفًا على المدرِّسين في الحرم المكي، مثل الفقي. وظلّ أبو السمح بَقِيَّةَ حيَاتِه في المملكة العربية السعودية، لكنَّه تُوُفِّيَ في باريس بينما كان في طَرِيقِه إلى الولايات المتحدة الأمريكية، لتلَقِّي العِلاج من مرض الكُلَى[54].

وكان العُضْوُ الرابع في هذه المجموعة محمد عبد الرزاق حمزة (1890-1972)، الذي سافَرَ إلى مكَّةَ في ظُرُوفٍ مُمَاثِلَةٍ. وُلد حمزة في مصر، ودرس في الأزهر ثم في دارِ الدعوة والإرشاد. وعندما أُغلِقَت هذه الأخيرَةُ؛ استمرَّ في حُضُورِ الدروس التي كان يُلْقِيها رشيد رضا في بيتِه، في حين كان يُسَاعِدُه كمُصَحِّحٍ في مطبعة المنار. وكان حمزة مُهْتَمًّا بالعلُومِ الحديثة، من الهندسة وحتى عِلْمِ الفَلَكِ، وانغَمَسَ في أفْكَارِ محمد عبده للإِصْلَاحِ المعتَدِلِ، ثم أصبح فيما بعْدُ قَارِئًا متعطِّشًا لابن تيمية. وسافر إلى الحج عام 1926، مع رشيد رضا وأبي السمح (الذي كان نَسيبَه أيضًا). وعرَّفه رشيد رضا إلى الملك وأوْصَى به كعالِمٍ مؤهَّلٍ. ثم قَفَل حمزة إلى مصر لفترة وجيزة، ثم رَجَعَ بعْدَ ذلك ببِضْعَةِ

أشْهُرٍ إلى الحجاز مع عائِلَتِه، وشَغَلَ منصب الخطابة وإمَامَةِ صَلاةِ الفجْرِ في المسجد النبوي في المدينة. كما عمِل مُدَرِّسًا ومُشْرِفًا على المدرسين هناك. وقضى حمزة بقيَّةَ حياته في السعودية، وتوفِّيَ في مكة[55].

ولم يكن الهلالي، وهو آخِرُ أعْضَاءِ هذه المجموعة[56]؛ مُقِيمًا في مصر، عندما قرَّرَ أن ينضمَّ إلى زملائه. ففي عام 1923، بعد عامٍ قضاه في الدَّعْوَةِ الدَّاخِلِيَّة؛ واصَلَ رِحْلَتَه في طلَبِ الحديث وسافر إلى الهِنْدِ الاستعمارية، حيث أمضى 15 شهرًا في مُدُنٍ مُختلِفَةٍ، من دلهي وحتى كلكتا. وفي لَكْناو، درَس فُصُولًا من الكتُبِ الستَّةِ تحت إِشْرَافِ أَقْدَم عُلَماءِ حَرَكَةِ أهْلِ الحديث حسين بن محسن الأنصاري اليماني (ت. 1925). وفي مباركفور، التي تقع في ولاية أوتار برادش اليوم؛ درس مع عبد الرحمن المباركفوي (ت. 1935)، وهو أحَدُ الشخصيَّاتِ الرئيسة في حركة أهل الحديث، ومصنِّفِ الشَّرْحِ المشْهُور على سُنَنِ الترمذي[57]. ثم انتقل الهلاليُّ إلى الزُّبير في جَنُوب العراق، حيث ذكَرَ أنَّه تمتَّعَ بحياةٍ طيِّبَةٍ هناك. وعمل مدرِّسًا للغة العربية والعلوم الشرعية في مدرسة محليّة، وكان يتقاضَى راتِبًا كبيرًا مع غُرْفَةٍ مستَقِلَّةٍ، وتزوَّجَ ابنة العالم الموريتاني مولدًا محمد الأمين الشنقيطي (ت. 1932)، الذي كان مؤسِّسَ المدرسة ومديرَها[58].

وبحلُولِ صيف عام 1927؛ كان صديقُه أبو السمح قد أَرسل إليه بعدّةِ رَسَائِل يقْتَرِحُ عليه أن يَتْرُكَ العراق لينضمَّ إلى بقيَّةِ المجمُوعَةِ في الحجاز. ولم يكن الهلالي يَنْوِي ذلك، لكنه في طريقِهِ إلى الحَجِّ؛ مرّ بالقاهرة والتقَى رشيد رضا. وعندما عَلِمَ هذا الأخيرُ أن تلميذَه سيُسَافِرُ إلى مكَّة؛ كَتَبَ إلى الملك عبد العزيز وأَوْصاهُ بأن يعيِّن هذا المغربِيَّ الشَّابَّ، وأن يَسْتَفِيدَ من معْرِفَتِه الدينية[59]. وبعد انتِهَائِهِ من الحجِّ، وتردُّدِه في التخلِّي عن الحياة المريحة في جَنُوب العراق؛ قرَّرَ الهلاليُّ أخيرًا البقَاءَ في مكة المكرمة، حتى قَبْلَ أنْ يَعِدَه السعوديون بأيِّ منصِبٍ. ولمدة أربعة أشهر؛ أقام في منْزِلٍ حارِّ الجوِّ غيْرِ مَفْرُوشٍ، في الطابِقِ الخامِسِ من بيتٍ مملوك للعائلة المالِكَة - حيث يُقيمُ أبو السمح أيضًا -، حتى عيّنه السعوديون مدرِّسًا ومُشْرِفًا على المدرِّسين في

المسجد النبوي في المدينة. وهكذا بدأ عمَلَهُ مع صديقِه حمزة، الذي عرفَه في القاهرة.

إن السِّمَة الأَبْرَزَ في هذه التَّعْيِينَاتِ هي الفَجْوَةُ بين خِبْرَات هؤلاء المرشَّحِين، والسُّهُولَةِ النِّسْبِيَّةِ التي عُيِّنوا بها في تلك المناصب الرئيسةِ. ويبدو أن تَوْصِياتِ رشيد رضا قد منَحَتْ تلامِيذَه مَزِيَّةً حقيقيَّةً على مُنَافِسِيهم المحتَمَلين. ويذكُرُ الهلاليُّ أحدَ هؤلاء المنافسين، وهو تونسي اسمه صالح بن الفضيل التونسي، الذي كان يدرِّس في الجامع الأُمَوِيِّ الكبير في دمشق، ثم سَافَرَ إلى المدينة على أَمَلِ أن يُصْبِحَ إمامًا وخطيبًا في مسجد النبي ﷺ. ومع كل مؤهِّلَاتِه، لم يَنْجَحْ سِوى في أن يصبح واعظًا فحسب، وفقًا للهلالي[60]. ولم يُصْبِح مُشْرِفًا؛ لأنه في الغالب لم يَشْهَدْ له أحدٌ بأنَّه سلفيُّ الاعتقاد. (وبالمناسبة، كان حسن البنا أيضًا يأمل، دون جدوى؛ في أَنْ يَحْصُلَ على وظيفةٍ للتَّدْرِيسِ في الحجاز في أواخِرِ العشرينيات[61]).

ووفقًا لأحَدِ العلماء السعوديين؛ كان الملك عبد العزيز هو الذي طَلَبَ من رشيد رضا في البداية أن يُرْسِلَ إليه العلماءَ المؤهَّلين للتَّدْرِيسِ في المدن المقدسة[62]. وهذا صحيحٌ على الأرْجَحِ؛ لأنه في عام 1940، كتب الفقي أيضًا أنَّ رشيد رضا أرْسَلَ تلاميذَه لتعليم الإسلام في الحجاز ''بناءً على طَلَبٍ من الملك''[63]. ولكن حتَّى لو كان الملكُ هو العقلَ المدبّر وراءَ هذا؛ فمن الواضِحِ أن الاتِّفَاقَ كان مُفِيدًا للطرفين. ولا يمكن لرضا إلا أن يَسْعَدَ بمساهماتِ تلاميذِه في نَجَاحِ الدولة السعودية، من خلال مساعدة علماء نجد، في حين يروِّجون في الوقت نفسِه للإِصْلَاحِ الإسلامي المعتَدِل، حيث كانت هناك حاجةٌ ماسَّةٌ إليه.

مساعِدون للوهابية، ودعاةٌ للحداثة الإسلامية

لا ينبغي أن يُبالغَ المرءُ في درجة تأثيرِ تلاميذ رضا في الحِجاز. فإنّ عددَهم كان قليلًا، وقد ظلُّوا خَاضِعِين لكِبَارِ عُلَماء الوهابية. كما كانوا أيضًا

عُرْضَةً لأَهْواء الأُمَراء السعوديين. ومع ذلك؛ فإنّ طبيعةَ عملِهم والمهامّ التي اضطلَعوا بها في الدولة السعودية تكشِفُ عن موقِفٍ مُثيرٍ للاهتمام. فإنهم لم يجدوا أنفسَهم في أَرْقَى وأَرْفَعِ المؤسَّسَاتِ الدينية في الحجاز فحسْبُ؛ بل تمتَّعوا أيضًا بدَرَجَةٍ عاليةٍ من السُّلْطَةِ، بالنسبة للعلماء الذين كان لهم اتِّصَالٌ يوميٌّ ومُبَاشِرٌ مع المواطنين. خلافًا للمَعْهودِ من كِبَارِ العُلَماء النَّجْدِيِّين، الذين كانوا يَعْمَلون على صورة أكثَرَ خصُوصِيَّةً في المدُنِ المقدَّسة. ومن الأَمْثِلَةِ الجيِّدَةِ التي توضِّحُ كيف أَعَادَ الملكُ عبد العزيز تعريفَ دَوْرِهم في المنطقَةِ المحتَلَّةِ حديثًا؛ هو ما حدَثَ مع الشيخ عبد الله بن حسن آل الشيخ (ت. 1958)، أحدِ أحْفَادِ الشيخ محمد بن عبد الوهاب، الذي كان تقي الدين الهلالي وزملاؤه يتعامَلُون معه. وكان ابن حسن قد عُيِّن قاضيًا وإمامًا للقوَّاتِ السعودية خلال غَزْوِ العراق. وبعد الاستيلاء على مكة عام 1925؛ عيّنه الملكُ إمامًا للمَسْجِدِ الحرام، وهكذا أكَّد على أنَّ هذا المنصبَ المرمُوقَ يستَلْزِمُ مرشَّحًا بارزًا. ومع ذلك، فقد حلَّ محلَّه أبو السمح في عام 1927، ورُقِّي ابن حسن إلى رئيس القضاة في الحِجَازِ بالكامِل[64].

وربما لم يكن الملكُ يَنْوِي أصلًا أن يُبقيَ على ابْنِ حسن إمامًا، ومع ذلك فهناك أسبابٌ أخرى قد تفسّرُ هذه القِسمةَ للوظائِفِ والأَعْمَالِ. كان تَعْيِينُ تلاميذ رضا الأجانب مفيدًا من الناحية السياسية؛ لأنه جنَّب عبدَ العزيز النزاعاتِ الداخليةَ وساعَدَهُ على تجاوُزِ المنافَسَةِ بين الحجازيين والنجديين على المناصِب[65]. وكذلك فإنَّ شرعيَّةَ السعوديين لم تكن قد ترسَّخَتْ بعدُ في الحِجَازِ، ولذلك فقد كان من حصَافَةِ الملك ومُسْتَشاريه أنهم عيَّنوا إمامًا مصريًّا مثل أبي السمح، فلم يكن ليُنظَرَ إليه على أنَّه من مُحْدَثِي النِّعْمَة الوهابيين، ولا كان سيؤدِّي إلى إشَاعَةِ عدمِ الثِّقَةِ بين المكِّيِّين وكذلك الحُجَّاج الذين يزورون مكَّةَ من مختلف أنحاء العالم. وهكذا كان من مصلَحَةِ الحاكِمِ السعودي أن يُقِيل ابنَ حسن مِنْ منصبه في المسجد الحرام، ويعيِّنَه في منصبٍ أقلَّ بُروزًا لكنه أَقْوَى من المنصب السابق. وأصبح ابن حسن، كما يُقال كثيرًا في كتب التراجم، "أُذُنٌ مُصْغِيَةٌ وعيْنٌ أَمِينة" للحُكُومة. وعمِلَ في اللجانِ العُلْيَا وراقَبَ أنشِطةَ

علماء الدين في المدُنِ المقدَّسَةِ من وراء الكَوَالِيس. وواصَلَ التدريسَ في مكة المكرمة - ولكن في منْزِلِه وعلى نَحْوٍ خَاصّ[66].

وعادةً ما كان يشغلُ تلاميذُ رشيد رضا وضعًا أفضَلَ من النجديين في التَّدْرِيسِ ومجابهة المسلمين، الذين لم تكن معتقداتُهم متفِقةً مع العقيدةِ السلفيةِ. وقد ضرَبَ الهلاليُّ عدةَ أَمْثِلَةٍ على الخَدَماتِ التي قدَّمها هو وزملاؤُه للوهابيين. فعندما انتقل إلى المدينة في أواخِرِ عام 1927؛ وجد أنَّ مِن بينِ الأساتِذَةِ في المسجد النبوي: ألفا هاشم (ت. 1932)، العالم الصوفي المالي، الذي كان مُقَدِّمًا للطريقة التجانية. ومن ثَمَّ كَتَبَ صحيفةً ضمَّنَها ثلاثَ عشرةَ مسألةً من ضلالات التجانيين ونَاوَلها عبد الله بن حسن. ووفقًا للهلالي، فقد صُدِمَ رئيسُ القضاة: ''فلما قرأها اقشعرَّ جِلْدُه منها. وقال: 'أعوذ بالله! أعوذ بالله! يوجَدُ في الدنيا من يعتقد مِثْلَ هذا.' فقلت: نعم وهو مَعَكَ هنا في المدينة''[67]. وطلَبَ ابنُ حسن حضورَ ألفا هاشم للردِّ على اتِّهَامِه بتلك العقائِدِ المنحَرِفَةِ، ولكن لأنه لم يكن يعرف [ضلالات] التجانية، فقد اختار رئيسُ القضاة أن يتولّى الهلاليُّ إجراءَ مُعْظَمِ ذلك الاستِجْوَابِ. ويخبرنا [الهلالي] أن ألفا هاشم تَابَ في نهاية المطاف ووافَقَ على كِتَابَةِ ورَقَةٍ تتضمَّنُ قائمةً بجَمِيعِ الضلالاتِ المزعومة في طريقَتِهِ الصوفية، حتى تَطْبَعَها السُّلُطَاتُ الوهابية وتوزِّعَها وتستخدِمَها في تحْذِيرِ النَّاسِ من التجانية.

تصرَّفَ الهلالي في هذه الحالة كمُخْبِرٍ دِيني لحِسَابِ العُلَماءِ النجديين، الذين كانوا أقلَّ درايةً بالعقائد الصوفية. ولكن في عَدَدٍ من المناسَبَاتِ الأُخْرَى؛ عمِل تلاميذُ رشيد رضا كوُكلاء للتَّغْيِيرِ الديني، وكوُسَطاء بين السكَّان والدولةِ السعودية. ففي المدينة مثلًا؛ كانت هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ترفع تقاريرَها إلى الهلاليّ وحمزة، اللذيْن كانا ينصحانِ الأميرَ فيما بعْدُ بكيفية التصرُّف. ثم ترأَّسَ حمزة لاحقًا هذهِ المجموعةَ[68]. وفي مكَّة أيضًا ترأَّس أبو السمح لجنةً مماثِلَةً، ولعِبَ البيطار دورًا رئيسًا في تَحْديدِ واجباتِ أَعْضَائِها[69]. كما كان للهلالي وحمزة دورٌ أساسٌ في وضْعِ برنامجٍ جديدٍ، لتدريب مُرْشِدِي

الحُجَّاجِ عام 1928. وكان الهدفُ من ذلك هو غَرْسُ مَفْهومِ التوحيد السلفي في هؤلاء الأدلّاء (وكان أكثرهم من الحجازيين)، وتعليمُهم القواعِدَ المناسِبَةَ لزيارة المسجد النبوي. واختار رئيسُ مديرية التعليمِ العامِّ في مكة الهلاليَّ وحمزةَ ليكونا مسؤولَيْنِ عن وَضْعِ المناهِجِ الدراسية، واختِيَارِ الكُتُبِ، وتَعْيينِ المعلِّمين، والإشْرافِ على الفُصُولِ[70]. وبهذه الصِّفَةِ، تأكَّدَ الرجلان من اتّباع المدرسين للبرنامج. ويدَّعي الهلاليُّ أنه واجَهَ أحدَ المعلِّمين المخالفين، كان قد حرَّف مقاطِعَ معيَّنةً في أحَدِ الكتُبِ خلال دروسه. فبيَّن الهلالي جميعَ أخطَاءِ هذا المعلِّمِ، حتى عجزَ الأخيرُ عن النُّطْقِ[71].

وتُشيرُ قِصَّتَانِ حكاهما الهلالي في مذكراته إلى أنّ الوهابيين قد استفادُوا من قُدْرَةِ تلاميذ رشيد رضا على تَقْدِيمِ أنفسِهم كعُلَماء مَوْضُوعيِّين ثِقَاتٍ. القِصَّةُ الأولى تتعلق بهَدْمِ أحَدِ المواقِعِ. فقد كان هناك، في الفِنَاءِ المفتوح لمسجد النبي ﷺ في المدينة؛ بِئرٌ محاطَةٌ بعدَدٍ من الشُّجَيْرَاتِ ونخْلة[72]. ووفقًا للهلالي؛ كان الجَهَلَةُ يُسَمُّون ذلك المكانَ بستان فاطمة، ويزعُمُون أن فاطمة بنت النبي ﷺ هي التي زرَعَتِ النَّخْلةَ. وكانوا يعتَقِدُون أنَّ بئر زمزم المقدسة تجري تحت الأرض، حتى تتصِلَ بتلك البئر يوم عاشوراء من كُلِّ سنَةٍ. فيُقبِلِ الناسُ في يومِ عاشوراء على تلك البئر ويتبركون بتَقْبِيلِها، ويأْخُذُونَ منها ماءً كثيرًا للتبرُّكِ به. وكانوا أيضًا يتبرَّكُون بالنخلة وتمْرِها وبالشُّجَيْرات.

وهذه على وجْهِ التَّحْديدِ هي المعتقداتُ والأَعْمَالُ التي يُبْغِضها أصحابُ العقيدة السلفية: فإنَّ التبرُّكَ بأيِّ شيءٍ أو شخْصٍ غيرِ الله تعالى هو انتِهَاكٌ صارخٌ للتوحيد. وربما أضاف أحدُ الحداثيين مثل رشيد رضا أنَّ هذه المعتقداتِ بدائيةٌ تخالِفُ العقلَ ولا تتَّفِقُ مع الفِكْرِ التوحيدي للإسلام، لكنه أيضًا كان سيتَّفِقُ مع الأدلَّةِ النصيَّةِ أن التبرُّكَ بالشجَرَةِ أو بالبِئْرِ يُعْتَبَرُ شركًا صريحًا يتناقَضُ مع القرآن والسنة. ولم يكن الوهَّابيةُ في حاجَةٍ لاستِشَارَةِ تلاميذ رشيد رضا للوُصُولِ إلى تلك النتيجة. ففي الفَصْلِ التَّاسِعِ من كتاب التوحيد لمحمد بن عبد الوهاب؛ تَنَاوَلَ على وجْهِ التَّحديدِ جَرِيمةَ التبرُّكِ بالأَشْجَارِ والأَحْجَارِ، واحتوى

على الأدلة اللازمة بالفعل. ومع ذلك؛ يؤكِّدُ الهلاليُّ أنَّ ابن حسن رَئيسَ القُضَاة، اسْتَشَاره وزُمَلاءَه في الطريقَةِ الصَّحيحةِ للتَّعامُلِ مع هذه المشكلة. كان العالِمُ الوهَّابي يريد أن يعْلَم هل سيُوَافِقُونَه الرأيَ، بأن تُطَمَّ البئرُ وتُقلَعَ تلك الأشجار ويُزال بُسْتانُ فاطمة تمامًا بتَسْوِيَتِه بالأرض. وعندما اتَّفَقَ الهلاليُّ والآخَرونَ على ضَرُورة تَخْلِيصِ فِنَاء المسجد من جميع مَظَاهِرِ الشرك، يقول الهلالي: "فكتب رحمه الله إلى الملك عبد العزيز يخبِرُهُ بما رأَيْنَاهُ ويسْتَأْذِنُه في تَنْفِيذِه، فجاءَ الإذْنُ"[73]. إذا كانَت تلك القِصَّةُ صحيحةً؛ فللمرْءِ أن يتساءَلَ لماذا يُطلَب رأيُ هؤلاء السلفيين الأجانِبِ في المقام الأول. حيث يبدو أنَّ الوهابيين لم يكونوا بَاحِثِين عن المشُورَة، بقَدْرِ ما كانوا يبحثون عن دَعْمٍ خارجيٍّ، لإِضْفَاءِ الشرعية على هذا العَمَلِ المثِيرِ للجَدَلِ.

أما القِصَّةُ الثانية؛ فذاتُ أهميةٍ أكبر. في أواخر عام 1926، افتتح السعوديون أولَّ مدرسةٍ ثانويَّةٍ غيرِ تقْلِيديَّةٍ في مكة، وسُمِّيت بالمعهد الإسلامي، وكان البيطارُ مديرًا لها. وكان السعوديون يرْغَبُون في تَعْلِيم المواطنين العقيدةَ السليمةَ، وكذلك تدريبَ مُعَلِّمي المدارس الابتدائية لإِرْسَالهم إلى البلدات والقُرى. فكانوا يأملون أن يُسَاعِدَ المعهدُ الإسلاميُّ في تَعْزِيزِ الدولةِ الجديدةِ من خلال التعليم. إلا أنه فَشَلَ في جَذْبِ الطُّلَّابِ والحِفَاظِ عليهم. ولزيادة أعْدَادِ الطلاب الملتَحِقِينَ وحُضُورِهم؛ أمَرَ الملكُ بإعطاء بدلٍ ماليٍّ لكلِّ طالِبٍ. ولكن حتى هذا الإجراءُ أثبتَ عدَمَ فعالِيَّتِه. وفي عام 1927؛ ازْدَادت المشكِلَةُ لدرجة أنَّ مديرية التعليم العام قرَّرَتْ إغْلَاقَ المعهد مُؤَقَّتًا. وبعد إجْرَاءِ عدَّةِ تغْيِيراتٍ مُهِمَّةٍ؛ فُتِح المعهد مرة ثانية عام 1928 باسم مختلف: المعهد العلمي السعودي[74].

وقد جَرَتْ عمليةُ إعادة التنظيم تلك قَبْلَ وقتٍ وجيز من وُصُولِ الهلالي وحمزة إلى مكة عام 1929. (وذلك بسبب التوتُّراتِ بينهم وبين أَمِيرِ المدينة، فقد ترك الرجلان مَنْصبيْهِما. ثم عُيِّن حمزةُ في المسجد الحرام في مكة، وطَلَبَ الهلالي نَقْلَهُ إلى هناك أيضًا). وبمجرد وُصُولِهما إلى مكة؛ عُرِض عليهم الانضِمامُ إلى هيئة التدريس في المعهد. وكانت مديريَّةُ التعليم قد عيَّنت بالفعل

عَدَدًا من تلاميذ رشيد رضا الآخرين: كأبي السمح، والفقي، والبيطار (الذي لم يَعُدْ مديرًا للمعهد)، وعبد الرحمن أبو حجر (من تلاميذ رشيد رضا الجزائريين غير المشهورين)[75]. وكانت المناهِجُ التعليميَّةُ واسِعَةً نِسبيًّا، فشمَلَتِ الهندسَةَ الأساسيَّةَ وحسابَ المثلثات والتاريخَ والجغرافيا واللغةَ الإنكليزية، ومع ذلك فقد كانت العُلُومُ الشرعيَّةُ هي الجُزْء المهم في تلك المناهج[76]. وكان الهلالي يدرِّسُ اللغةَ العربيَّةَ والتفسيرَ والحديثَ، أو بعبارته هو: "توحيد الخالق على طريقة أهل الحديث، لا أهل الكلام"[77].

وفي هذه المرَّةِ ازْدَهَرَ المعهد. ولا شك أنّ قرارَ زِيَادةِ البَدَلاتِ للطُّلَّابِ ساهَم في هذا النجاح المفاجئ؛ لكن الهلالي قدَّم تفسيرًا تكميليًّا معقولًا، على الرغم من لهْجَةِ الاعتِدَادِ بالنفس البارزة فيه. فوفقًا له، قال الهلالي إنّ الأساتِذَةَ الأجانبَ لَعِبُوا دَوْرًا رئيسًا في تحْوِيلِ حال المعهد. فبفَضْلِ كَفَاءتِهم ومِصْداقيتهم؛ نجَحُوا فيما فشل فيه النجديون، وهو كَسْبُ ثِقَةِ الحجازيين. وقد أصاب في أنَّ الوهابيين لم يكونوا مَوْضِعَ ترحيبٍ في مكة والمدينة. حكى الهلاليُّ قصةَ شابٍّ نجديٍّ اسمُه ابن منصور، وقد عُيِّن إمامًا في قرية بالقرب من المدينة، وكان يبْدُو عاجِزًا عن فَرْضِ سُلْطَتِه. وصوَّر الهلالي حاله: أنه لقي شيعيًّا يدخِّنُ سيجارة، فأمره بإلقائها فأبى، فانْتَزَعَها من فَمِه وألقاها على الأرض، وكان يدُقُّ الأبوابَ على أهل القرية قبل الفجر يُوقِظُهم للصلاة. فنهاه أهلُ القريةِ فلم يَنْتَهِ، فضَرَبُوه، واشْتَكَوْه إلى الأمير[78]. وأكَّدَ الهلاليُّ أنّ الصُّعُوباتِ التي واجهَها المعْهَدُ كانت جزئيًّا بسبب نُفورٍ مماثِلٍ تجاهَ النجديين. وقد أدّى قَرارُ تَوْظِيفِ الأساتِذَةِ الأجانِبِ بأعْدَادٍ أكبرَ إلى تغلُّبِ سُكَّانِ مكة على تصوُّرِهم الأصلي للمعهد "أنه معهدٌ وهّابي يعلِّم تلامذتَه المذهبَ الوهابي"[79].

مع كل ذلك، ومن وِجْهَةِ نظرٍ لاهوتية؛ فقد كان تلاميذ رشيد رضا مُتَّفِقِين إلى حدٍّ كبيرٍ مع الوهابية. لكنّهم ميَّزُوا أنفسهم عنهم بفَهْمِهم الأَفْضَلِ لتَّحدِّيَاتِ الحداثة، وتقْدِيرِهم للعِلْم، ومَنْهَجِهم في الإصْلَاح المعتَدِل، بمعنى السَّعْي إلى التَّوْفيق بين الإسلامِ "الحقِّ" والحاجَةِ إلى التقدُّم الحضَارِيّ. وفي العدَدِ الأول من مجلة الإصلاح، التي أسَّسَها الفقي في مكة عام 1928؛ أعْلَنَ أن المجلة

ستكون صوت المصلحين، وأنّ مِنْ أوَّلِ أغْرَاضِها المساعدة في تقدُّمِ الدولة السعودية قدر الإمكان[80]. ولم يُخْفِ تلاميذُ رشيد رضا الخمسة الكبار، الذين كانوا جميعًا يكتبون في مجلة الإصلاح باستثناء الهلالي؛ رغبَتَهم في التَّرْوِيجِ للحدَاثَةِ الإسلامية. لكنهم اضطُرُّوا إلى السَّيْرِ على حَبْلٍ مَشْدُودٍ؛ فلم يكن بإمكانهم المخَاطَرَةُ بأنْ يعارِضُوا المؤسَّسةَ الدينيَّةَ أو السياسيَّةَ للدولة نفسِها التي يحاوِلُون مساعَدَتها. ومن الأمثلة الواضحة على ذلك: التنَازُلُ المبدئي الذي وافق عليه الفقي عام 1928. فعندما عرَضَ فِكْرة إنشاء المجلة على الملك عبد العزيز؛ وافقَ الأخيرُ، لكنَّه طالبَ بأن تتجنَّبَ المجلةُ التعاملَ مع القضايا السياسيَّةِ تمامًا[81]. وكان هذا يعني أن البرنامجَ الإصلاحِيَّ لا يمكن أن يكونَ واسعَ النطاق ولا متعددَ الأوجه في مكة، كما كان في القاهرة. فقد كانت هناك محظُوراتٌ وتابُوهاتٌ واضِحَةٌ. ومع ذلك فقد تناولت الإصلاح موضوعاتٍ كانت سياسيةً بطبيعَتِها، مثل أهمية الاستقلالِ والحريَّةِ، فضلًا عن الحاجة إلى الصناعات الوطنية، كوسيلةٍ لإِنْهَاءِ التَّبَعِيَّةِ الاقتصادية، ومنع الهيْمَنَةِ الأجنبية. ومن الواضِحِ أنّ ما أراده الملك هو ألا يتدخَّلَ الفقي وزملاؤه في السياسة السعودية.

وكان التحدِّي الأَصْعَبُ هو التغلُّبُ على الوهَّابيين دون إثَارةِ غَضَبِهم. لقد علِم الفقي، مثل رشيد رضا؛ أنّ بعض العلماء النجديين كانوا على حَذَرٍ شديدٍ من الابتِدَاع، إلى دَرَجةِ رَفْضِ التقدُّم العِلْمِي والفِكْري، مما قد يُعيقُ تقدُّمَ الدولة السعودية والأمة أيضًا. ولذلك ركَّزَتِ الكثيرُ مِنْ مقالات الإصلاح على قَبول العِلْمِ والتكنولوجيا الحديثة. وكان جُزءٌ من أجندة الفقي هو الثَّنَاءُ على تفسير المنار لرشيد رضا ومناقشَتِه، لا سيما الأجزاءُ المتعلِّقَةُ بالعِلْمِ والتقدُّمِ الحضاري[82]. ولكن كما لو كان يريد تَبْديدَ شُكوك قرَّائه، أضاف الفقي مسحَةً ''شعبوية''، وقال إنّ الإنجازاتِ العلميةَ نشأت تاريخيًّا في الشرق الأوسط. ولذلك فلا يمكن اعتبارُها من البِدَعِ الغربية. ومن ثَمَّ فإنّ الطائراتِ والدباباتِ والغواصاتِ، وكذلك الأجهزة الميكانيكية والكهربية، كالتلغراف؛ كل ذلك مَقْبُولٌ تمامًا لأنّ العلماءَ المسلمين في القرون الوسطى هم الذين طَوَّرُوا العِلْمَ الكامِنَ وَرَاءَها[83].

وفي بعْضِ الأحيان، كان خِطَابُ المجلة مُتَناقِضًا، فيُدين الإنجازاتِ الحديثةَ وفي الوقت نفسِه يروّج لها. وعلى نحوٍ غير معهود من حركة الإصلاح المعتدل؛ قدَّمَ أحدُ الكُتَّاب، لم يُذكَر اسمه - ربما يكون الفقي نفسه -؛ نقدًا لاذعًا للرُّقِيِّ والعمران العصري والتقدُّم في العلوم، الذي سادَ في مصر وغيرِها من الممالك العظيمة في المنطقة، باستثناء الدولة السعودية بالطَّبْعِ. هذه الإدَانةُ الشديدةُ للتمدُّنِ ربما تكون قد أَسْعَدَتْ بعضَ العلماء النجديين، لكنّ هذه المقالة ذاتها قد وَصَفَتْ علاجَ هذا الشرِّ في لُغَةٍ حداثِيَّةٍ. فقد تحدَّثَتْ عن فِكْرَةِ الدستور الإسلامي لضَمَانِ الصَّالِحِ العامّ، وقدَّمَت الوَحْيَ الإلهي كشَكْلٍ من أَشْكَالِ علم الاجتماع التقدمي، أي كمَصْدَرٍ لمعرفة العِلَلِ الأخلاقية والأمْرَاضِ الاجتماعية، التي تؤدِّي إلى الجريمة، وهي المعرفةُ التي يجِبُ على أيِّ حُكُومة أن تُلِمَّ بها إذا كانت ترغب في ضَمَانِ السَّلَامِ الاجتماعي[84].

وعلى الرغم من أنَّ الهلاليَّ لم يكتب في الإصلاح؛ لكنه أيضًا كان يَسْعَى إلى جعْلِ الوهابيين أكثر قبولًا للتغيير. ففي المدينة؛ دخل الهلالي فيما وصفه بأنه مُشَاجَرَةٌ "غريبة" في مسجد النبي ﷺ، عندما كان مُشْرِفًا على هيئة التدريس. فقد تجمّع حوله هو وحمزة عددٌ من المعلمين، وكانوا يناقشون أسئِلَةً علمِيَّةً مختلفة، عندما أثَارَ أحدُهم قضِيَّةَ شَكْلِ الأرض: هل هي كُروِيَّةٌ أم مُسَطَّحَةٌ؟ فشرع الهلالي وحمزة في الإجَابَةِ بأنَّه لا شكَّ في كَوْنِها كروِيَّة. وأيَّدُوا ذلك بتَسْمِيَةِ بعْضِ العُلَماءِ المسلمين الذين أكَّدُوا ذلك، ومن بينهم ابنُ تيمية وابن قيم الجوزية. هذه الإجابة كما يبدو حيَّرتْ مَجْموعةَ المعلِّمين، وبدأوا يتهَامَسُون فيما بينهم. وعندما وصل العالِمُ النجدي البارز عبد الله بن بليهد (ت. 1940) إلى المسْجِدِ؛ سأله المعلِّمُون السؤال نفسَه. ودون أن يتردَّدَ؛ أجاب ابن بليهد بأنَّه لا أحَدَ يقول بأنَّها كُرَةٌ وينفي أنها مُسَطَّحَةٌ إلا المعطِّلةُ الذين يؤوِّلُون النصوصَ بعقولِهم وتَأْوِيلَاتِهم المجازية[85].

كان ابن بليهد هُنَا يدافِعُ عن القِرَاءَةِ الحرفِيَّةِ للآية القرآنية ﴿وَإِلَى ٱلْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾ [الغاشية: 20]، التي أشارَتْ إلى تَسَطُّحِ الأرض. وبالنسبة للهلاليِّ؛

فقد كان لإِسَاءَةِ تَفْسيرِ هذه الآية عَوَاقِبُ وخِيمَةٌ: فهي إهانةٌ للنَّصِّ وللعِلْمِ وللمُجْتَمَعِ الإسلامي ككلٍّ. فإنّ حديثَ الآية عن تسطُّحِ الأرض لا يتعَارَضُ مع حقيقَةِ كَونِها كرةً، كما أوضح الهلالي في مقالٍ لاحقٍ. فالآيَةُ تَعْنِي أَنَّ الله تعالى جعَلَ الأرضَ مَكَانًا مُهيَّئًا لِرَاحَةِ البشر، كما لو كانوا على سريرٍ أو فِرَاشٍ(86).
ولكن في أواخِرِ العشرينيات؛ كان لابن بليهد وجهَةُ نَظَرٍ مختلِفَةٍ جذريًا. وعندما سَمِعَ المعلِّمُون إجابتَه؛ أَبْلَغُوه بأنَّ اثنين من المشرفين الأجانب قد أجابُوا بعَكْسِ ذلك تمامًا. فغضِبَ غضبًا شديدًا، واتَّهَم الهلالي وحمزة بأنَّهم من المدَّعِين للعِلْم ليتكلَّمُوا بهذا الهُرَاءِ. حاول الرجلان أن يشْرَحَا لابن بليهد أنه كان مُخْطِئًا؛ فاستدلّا بعدة أمثلة، مثل اختلافِ الليل والنهار، وشُرُوقِ الشمس في الرياض قَبْلَ المدينة بنَحْوِ نصف ساعة. وقال الهلالي: "وكان عندنَا دليلٌ آخرُ هو أَوْضَحُ من هذا كلِّه، ولكن خِفْنَا أنْ نَذْكُرَه له، وهو أنَّ المسافِرَ إذا سَافَرَ إلى الشَّرْقِ على خطٍّ مُسْتقيم أو شِبْهِ مستقيمٍ، واستمرَّ في وِجْهَتِه لا يغيِّرُها؛ يَرْجِعُ إلى البلدِ الذي سَافَرَ منه"(87).

ودون أن يستَمِع إلى هذا الدَّليلِ الآخر؛ غضِبَ ابن بليهد غضبًا شديدًا، وأمَرَ الهلالي وحمزة بالتَّوْبَةِ. وانتشر خبرُ عَجْزِهما عن إِقْنَاعِ ابن بليهد بين المدرِّسِين، فتشفَّى فيهما المدرِّسُون، و"كثر لَغَطُهم، وأخذوا يضحكون علينا". وقال بعضُهم: هؤلاء لا عُقولَ لهم؛ لو كانت الأرضُ كرةً سابِحَةً في الفَضَاءِ، فلماذا لم تَنْصَبَّ هذه البحارُ ومياهُ الآبار، ولماذا لم تسقُطِ الصُّخُورُ والأَحْجَار وكلُّ ما على الأرض من حيوانٍ وإنسانٍ، وعلى قَوْلِ هؤلاء يمشي الناسُ على وَجْهِ الأَرْضِ ورؤُوسُهم إلى أسفل. وكمراقبٍ للتَّدْرِيس؛ استمرَّ الهلاليُّ في تَحْذِيرِ المدرِّسين من ظَلَامِ الجَهْلِ، لكنَّ أكثرَهم أصرَّ على الانحِيَازِ إلى العالم الوهابي البارِزِ. ولم يحسم الهلاليُّ المسألةَ إلا بَعْدَ وُصُولِ خزانته إليه من العراق. وبعد بحْثٍ طويل؛ وجَدَ أنَّ ابن تيمية وابن القيم قد ذكرا هذهِ المسألةَ. فخطَّ بالقلَمِ الأَحْمَرِ على هذا الكلام، وبعثَه إلى ابن بليهد، الذي سكَنَ غَضَبُه وهَدَأَ، لكنَّه رَفَضَ أن يعترِفَ بخَطَئِه. وعندما لقي الهلاليُّ بعد ذلك عالمًا وهابيًّا بارزًا آخر، وهو الشيخ محمد بن عبد اللطيف آل الشيخ (ت. 1948)؛ أقرَّ هذا الأخيرُ بأنَّ

ابن بليهد مُخْطِئ، وأكَّدَ له أنَّه ليس جميعُ عُلَماء أهْلِ نجْدٍ على رأْيِهِ في سَطْحِيَّةِ الأرضِ[88].

هذه القِصَّةُ صحيحةٌ غالبًا. فإنَّ الهلاليَّ كان أُسْتَاذًا في الجامِعَةِ الإسلاميَّةِ في المدينة المنوَّرة، عندما كتَبَ مُذَكّراتِه عام 1971، ويَبْعُد أنّه كان يُريدُ أنْ يشوِّهَ صورةَ الوهَّابيين عن قصْدٍ. وكذلك فإنَّ آراءَ ابن بليهد عن سطحية الأرض كانت راسِخةً بالفعل[89]. كانت هذه الحادثةُ مُقْلِقَةً في نَظَرِ الإصلاحِيِّين المعتدلين في أواخِرِ العشرينيات. فلم يكتفِ هذا العالِمُ الوهابيُّ البارز بالقول بأنَّ الأرض مسطحةٌ فحسب؛ بل إنه أخبرَ المدرِّسين في إحدى المؤسَّسَاتِ الدينية الأكثر شموليَّةً في العالم الإسلامي بأنَّه من الابتداع القولُ بخلافِ ذلك. إنَّ مثلَ هذا الخطَأ لم يكن ليمرَّ دُونَ أن يلاحِظَه أحدٌ، ويمكن أن يقوِّضَ مِصْداقيّةَ الدولةِ السعودية في الخارج. ربما كان ابن بليهد أولَّ عالمٍ وهابيٍّ يركَبُ سَيَّارةً فورد في الصحراء، كما ذكرت مجلة الخطيب، الفتح، عام 1926، ومع ذلك فإنَّ افتِقَارَه إلى حُسْنِ التفكير يمكن أن يَطْغَى بسُهُولَةٍ على اهتِمَامِه بالسيارات[90]. كانت هذه مشكلةً واجَهَتِ الإصلاحيين في مصر الموالين للسعودية. وكان على تلاميذ رضا، المقيمين في الحجاز؛ أن يحاوِلُوا حلَّ هذه المشكلةِ من جُذُورها.

وفي هذه الواقِعَةِ بالذَّاتِ؛ يبدو أن رضا وتلاميذه نسَّقُوا جُهُودَهم. ففي حين حاوَلَ الهلالي وحمزة أن يتناقشوا مع ابن بليهد في المدينة المنوَّرة، سعى رضا إلى التقليلِ من خطَرِ تلك الضَّجَّةِ من خلال المنار. وفي مقالِه عن التعليم ومخاطر الجمود؛ انتقد رضا أصحابَ نظريَّةِ الأرْضِ المسطَّحَةِ أعداءِ العُلُوم. وأصرَّ على أن الوهابيين لا يمكن أن يُعتبَروا من بين هؤلاء الجهَلَةِ، وأنَّ الشَّائِعَاتِ بخِلَافِ ذلك غير معقولة:

"وقد بلغني أن عالمًا من أجلّ علماء نجد وأوسعِهم اطلاعًا على الكتب المختلفة؛ قال بتكفير من يقول بكروية الأرض. وقد راعني هذا؛ لأن الذي نصَّ عليه الشيخُ محمد عبد الوهاب إمامُ النَّهضة النجدية وغيرُه من عُلَمَائِهم؛ أنهم لا

يكَفِّرُونَ أحدًا إلا بمخَالَفَةِ الإجماع في المسائِلِ الدينية القطعيَّةِ، وهذه ليست مسألةً دينيَّةً ولا إجْمَاعَ عليها. ولأنّ أكبر أئمة الحنابلة التي استمدَّ الشَّيْخُ وخُلفَاؤه من كُتُبِهم تجديدَه للدين في نجد شَيْخَا الإسلامِ ابن تيمية وابن القيم، وقد ذكر الثَّاني في بعْضِ كُتُبِه أنَّ الأرض كروية، فهل يكَفِّرُه هذا العالمُ إنْ صحَّ الخبرُ عنه؟"[91].

لم يصرِّح رشيد رضا أنَّ تلكَ الشائعاتِ كانت كاذبةً، لكنَّه كان مراوغًا. وسواءٌ أكان هذا العالِم النجدي هو ابن بليهد أم لا؛ فقد كان رضا يعْلَمُ أنَّ بَعْضَ كبار الوهابية قد عارَضُوا أحيانًا المعارِفَ العلميَّةَ، مهْمَا كانت ثَابِتَةً قَطْعِيًّا. ولم يكن ابن بليهد، مثلًا؛ يبدو أنَّه قرأ أو اطّلع على أدِلَّةِ ابن القيم على كروية الأرض. وهذا تحديدًا ما جعَلَ رشيد رضا وتلاميذَه يحارِبُون على جَبْهتَيْنِ. فإنّ القول بأنَّ الوهابيين كانوا مسلمين مِثَالِيِّين شيءٌ، أما تَحْويلُ هذه الدَّعْوَى إلى حقيقةٍ واقِعَةٍ فأمرٌ مختلف تمامًا.

عواقِبُ الإِصْلاحِ والتسامُح في الخِلافاتِ العقدية

في جوهَرِه؛ لم يكن رشيد رضا مُدَافِعًا عقَائِدَيًّا doctrinaire* عن اللاهُوتِ السلفي. فعندما كان الأمْرُ يتعلَّقُ بقَضَايا عمَلِيَّةٍ براغماتية: مثل الدِّفَاعِ عن حيَويَّةِ الإسلام في العالِمِ الحديث، أو حصُولِ أحَدِ الكِيَاناتِ الإسلامية على السُّلْطَةِ السياسية؛ فقد كان رضا على استِعْدَادٍ للتَّهْوِين من أهميَّةِ العقيدة السلفية، من أَجْلِ الوَحْدَة الإسلامية والمصْلَحَةِ العامة. ولكن في مَنْتَصفِ العشرينيات؛ أدَّى دَعْمُه للدولة السعودية وجُهُودُه لردِّ الاعتِبَارِ للوهَّابيين إلى إِعَادةِ النَّظَرِ في بَعْضِ وجهاتِ نَظَرِه، حول ضرورةِ التَّسَامُحِ العقدي. لقد أصبح لرضا آنذاك أسبابٌ سياسيّةٌ قويةٌ لمهاجَمَةِ المسلمين البَعِيدينَ للغَايَةِ عن عقيدة السلف، أو الذين استمرُّوا في رفْضِهم للوهابيين. وأوضحُ ما يبيِّنُ عدمَ تَسَامُحِه مع الخِلَافات

---

* المقصود هنا ما يقارب معنى: الدوغمائي. (المترجمان)

العقدية، وأكثرهُ دِلالةً على الأسْبَابِ الكامِنَةِ وراء ذلك، هو كِتَابَاتُه السِّجَالية ضد الشيعة. ففي كتابٍ نُشِر عام 1929؛ شَرَحَ رشيد رضا أنه كان مستعِدًّا للتعاون مع الإصلاحيين المعتدلين منهم، لكنّه اعترَفَ بأنَّ الوضْعَ تغيَّر بعد أن أَظْهَرَ اللهُ تعالى الدولة السعودية على الحجاز[92]. وكان أحمد عارف زين الدين أحَدُ علماء الشيعة، ممن كان يعتَبِرُهم رشيد رضا شرُكَاءَ في حركة الإصلاح الإسلامي، وكان رئيسَ تحرير مجلة العرفان اللبنانية. وعندما بدأ زين الدين في التَّشْكِيكِ في دَعْمِ رشيد رضا وحماسِه للوهَّابيين، الذين كانوا يُصَرِّحُون بمعاداة الشيعة؛ اتَّهَمَه رضا بالتعصب، وحمَّله مسؤوليَّةَ التسبُّبِ في الشِّقَاقِ بين المسلمين.

وكان رضا أكثرَ انتِقَادًا لمحسن الأمين العاملي (ت. 1952)، وهو عالمٌ شيعيٌّ إصلاحي من لبنان. وارتكب العاملي عدةَ أخطاء، من بينها انتِقَادُه للوهَّابيين وابن تيمية، في أعْقَابِ الفُتُوحات السعودية في منتصف العشرينيات. وفي هذه المرة أيضًا، برَّأ رشيد رضا نفسَه من أيِّ لوم. فإنَّ عبءَ العمَلِ على الوَحْدَةِ الإسلامية ومنع الانشقاق يقع على عاتقِ مَنْ يُعارضون العقيدة السلفية، لا العكس.

''وإنني أَدْعُو عقلاءَ المسلمين كافةً، والمخلصين في إسلامهم من عُقَلاءِ الشيعة المعتدلين خاصةً: أن يَنْهَضُوا معنا نَهْضَةً جريئةً لإحياء عقيدة التوحيد الخالص، والقضاءِ على عِبَادَةِ الميِّتِين، من أئمَّةِ أَهْلِ البيت الطاهرين، ومن سائر الأولياء الصالحين، وعن التمسُّكِ بما يدَّعِيه فُقَهاءُ الشيعة الجامدين''[93].

ومع أنه لم ينتقِدْ جميعَ الشيعة؛ فإنه لم يترُكْ لهم إلا خياراتٍ قليلةً. فقد كان يرى أن الوَحْدَةَ الإسلامية مازالت ممكنةً، ولكن يجبُ أن تكونَ على أُسُسٍ سلفِيَّةٍ. فمع ظُهُورِ الدولة السعودية الواعِدَةِ سياسيًّا، لم يعد يعتَقِدُ أنَّ النَّزْعَةَ المسْكُونِيَّة* الإسلاميَّةَ مناسِبَةٌ. ومن هنا، لم يكن هناك مجالٌ لأيِّ تسامُحٍ مع

* المسكونية مصطلح مسيحي يطلق نسبة للمسكونة يعني المعمورة أو عموم العالم، وتطلق =

أخْطَاءِ ''غير الأرثوذوكسيين'' من المسلمين، إذا عَمُوا عن عبقرية الملك عبد العزيز ومميزاتِه، أو عجَزوا عن رُؤْية أنَّ الدولةَ السعودية انفردَتْ بإِحْيَاءِ حُكُومَةِ الخُلَفَاءِ الراشدين في الأرض، التي ستُتِيحُ للأمة استعادَةَ سابِقَ مَجْدِها[94]. وبالنظر إلى تأثيرِ رضا في دَوَائِرِ الإسلاميين الحداثيين؛ فلا شكَّ في أنَّ هذا التغيُّرَ جَعَلَ من الصَّعْبِ على الإِصْلَاحيين المعتدلين أن يَدَّعُوا أنهم سلفيون في العقيدة، ما لم يَنْحَازُوا إلى الوهَّابيين، ويتخِذوا مواقفَ أكثرَ تحفُّظًا تجاهَ غيْرِ السلفيين.

وساهَمَ تلاميذ رضا في هذا التحوُّل. ففي عام 1927، وفي سِيَاقِ التوتُّرَاتِ الطائِفِيَّةِ المتصاعِدَةِ بسبب جُهُودِ الوهابية العنيفَةِ لفَرْضِ فَهْمِهِم للإسلام على السُّكَّان الشيعة في المملكة؛ نشرَت المنار سلسلةً من سبعة مقالات للردِّ على الشيعة، كتبها الهلالي[95]. كانت هذه المقالات مستمدَّةً من نِقَاشٍ جرى في منتصف العشرينيات بين الهلالي، الذي كان يعيش آنذاك في العراق؛ وأحَدِ علماء الشيعة من البصرة، كان يسمى مهدي الكاظمي القزويني (ت. 1939). كان القزويني يُصِرُّ على مَشْرُوعيَّةِ زِيارةِ الأَضْرِحَة، لا سيما مقابر أئمة الشيعة، مادامت لم تُعبَدْ هذه الأضْرِحَةُ. أما الهلاليُّ فقد رفض ذلك تمامًا، وذهب إلى أنه لا يمكن تَأْوِيلُ الأحاديثِ النبوية التي تَنْهَى عن البناء على القبور. وكان التوقيتُ مناسبًا لنَشْرِ مِثْلِ هذه الآراء، فلا عجَبَ أنْ كان رشيد رضا حَرِيصًا على نَشْرِ كتابات الهلالي على الفَوْرِ[96]. وقد أشار رشيد رضا لاحقًا إليها باسم ''المناظرة بين العالمين الشيعي والسلفي''، واستَعْمَلَها في جَدَلِه مع الزين والعاملي[97]. كما استفاد السعوديون من خِطَابِ الهلالي المعادِي للشيعة أيضًا. وبعد فترةٍ وجيزَةٍ من انتقاله إلى الحجاز عام 1927؛ أعاد الهلاليُّ كتابةَ مقالاتِه على نحوٍ أَقْسَى، وقدَّمه إلى الملك. وسلَّمه الأخير إلى ابن حسن، رئيس القضاة، وأمر بِطِبَاعَتِهِ وتوزيع ألف نسخة منه[98].

= هذه النسبة عادة على المجامع المسكونية، التي كان يجتمع فيها كبار علماء المسيحية من الكنائس الكبرى حول العالم للتشاور حول أمر ما من أمور العقائد المسيحية. والكاتب في هذا السياق يقصد الإسلام العام العالمي المتجاوز للمذهبيّات والعرقيات. (المترجمان)

وفي مكة والمدينة، يبدو أنَّ السعيَ إلى كَسْبِ ثِقة علماء الوهابية واطمئنانهم دفَعَ تلاميذَ رشيد رضا نحوَ موقفٍ أكثرَ حزمًا، بشأن مسألة الالتِزَام بالعقيدة السلفية. لم يكن هناك مجالٌ يتسعُ لأيِّ أفكارٍ لا تُعجِب المؤسَّسَةَ الدينيةَ النجديةَ، وحتى الهفواتُ لم تكن لِتمُرَّ دونَ مُلَاحظِة. ففي ديسمبر عام 1928؛ اضطُرَّ الفقي إلى الاعتِذَارِ لقرَّاء مجلة الإصلاح، عن مقالٍ كتَبَه العالم المصري محمد عبد العزيز الخولي (ت. 1931)، الذي كان يُقِيمُ في القاهرة[99]. وتحمَّل الفقي مسؤوليةَ عدَمِ مُراجَعَتِه للمقال قَبْلَ نَشْرِه، وحثَّ المشتركين في المجلة على تَصْحِيحِ العدد الخاص بهم يدويًا؛ لإزالة الأَلْفَاظِ التي اختارها الخولي وأثارت الجدَلَ. فطلب من قرَّائه أن يصحِّحُوا عبارةَ ''على أن القرآن من صُنْع الله لا من صنع محمد''، التي تُوهِمُ أن القرآن مخلوق[100]. وأثبتتْ هذه الملحوظةُ أنها نُقْطَةُ تحوُّلٍ للمجلة. فمنذ تلك اللحظة فصاعدًا؛ أصبحت الأرثوذوكسية المتشدِّدَةُ هي النغمةَ السائِدَةَ لمجلة الإصلاح، حتى عدَدِها النهائي في يوليو عام 1929. وتراجعت المقالات عن ماركوني والأخوين رايت، لتُفْسِحَ المجالَ للمقالات عن العلماء الحنابلة والنَّجْدِيِّين. وأصبحت مجلة الإصلاح شديدةَ الدوغمائية وعدَم التَّسامُحِ مع وجهات النَّظَرِ العقائدية الأخرى، لدرجة أنه في عام 1929؛ ضغَطَ أحدُ العُلَماءِ الدمشقيين على شكيب أرسلان ليطْلُبَ من الفقي أن يَعْتَدِلَ بلُغَةِ مجلته، من أَجْلِ الوَحْدة الإسلامية[101].

وكان هذا دون جَدْوَى. فبمجُرَّدِ أن قدَّم رشيد رضا وتلاميذه دعمَهم غيْرَ المشروط للملك عبد العزيز؛ لم يعُدْ بإمْكَانِهم القَبولُ بأيِّ خِلافٍ مع الوهابيين، حتى إذا كان ذلك من قِبَل زملائِهم السلفيين. فالبيطار مثلًا؛ أعْرَبَ عن صَدْمَتِه عندما قرأ التعليقاتِ النقديَّةَ لمحمد أمين الشنقيطي، الذي كان يُقِيمُ في جنوب العراق، والذي كان الهلالي يعمَلُ لديْهِ. فمن الواضِحِ أن الشنقيطي شعر بأنَّ الحمْلَةَ المدافِعَةَ عن الوهَّابية قد بَالَغَتْ كثيرًا، فنَشَر مقالًا يشكِّكُ فيه في دِفاعِ البيطار عن النجديين. وقال الشنقيطي إنه من الخطأ أن يُدَّعى أنّ الوهابيَّةَ كانوا مُتَسامِحِين، وأنهم امتَنَعُوا عن تَكْفِيرِ المسلمين. وفي ردِّه، الذي نشره رشيد رضا في مجلة المنار؛ احتجَّ البيطار بأدلَّةٍ نصيَّةٍ غير تاريخية. واستدلَّ بآيات من القرآن

الكريم، دون أي إشارة إلى كيفيَّةِ تَفْسِيرِ الوهَّابيين لها، ولا كيفية تصرفهم بناءً عليها. فكتبَ رشيد رضا تذييلًا وضَمَّ صوتَه إلى صوت تلميذه. ومع إقْرَارِهِ بأنَّ بعْضَ النجديين قد تجاوَزُوا بالفعل، فقد اتَّهم الشنقيطي بأنه لم يَعْدِلْ في نَقْدِهِ للوهابية، وبالتالي فإنه يَلْعَبُ لُعْبَةَ البريطانيين[102].

وما يثيرُ الاهتمامَ في هذه الحالة بشَكْلٍ خاصٍّ هو أن البيطار ورضا كانا يهاجِمَان شخصًا قريبًا من بِطَانَتِهما، وكان يتَّفِقُ معهما في أكثر وجهات النظر. وُلِد الشنقيطي في موريتانيا، وسافَر إلى مصر عام 1900، والتقى بمحمد عبده من خلال صديقٍ مشترَكٍ[103]. ودرَّس الشنقيطي لفترة وجيزة في الأزهر، وهناك على الأرجح عرَفَه أبو السمح، الذي كان مراهِقًا في ذلك الوقت. وفي الواقع لقد قال أبو السمح إن الشنقيطي هو الذي عرّفه على العقيدة السلفية[104]. وفي العِرَاقِ، كان الشنقيطي يقرأ على تلاميذِه العقيدة الواسطية، وهي رسالة عقدِيَّةٌ مشهورة لابن تيمية، حتى اشتكاه بعضُ السُّكَّانِ إلى السُّلُطَاتِ، واتَّهموه بأنه وهَّابي، وأَجْبَرُوه على تعْدِيلِ مناهِجِه[105]. فكان ينبغي أن يكون حليفًا لرشيد رضا وتلاميذه، لكنَّ حَذَرَهُ نحوَ الوهابيين وردّ الاعتبار إليهم جعله شخصًا منبوذًا. وكان ردُّ البيطار يتضمن الحُكمَ على الشنقيطي بأنه لم يكنْ ولنْ يكونَ سلفيَّ الاعتقاد على الحقيقة، بغضِّ النظر عن رأيه في التوحيد أو الأسماء والصفات. كما أنّ حقيقة كونه حموًا للهلالي لم تكن مهمة أيضًا.

كلُّ هذا يشير إلى أنَّ حَمْلَةَ رشيد رضا لدَعْمِ السعوديين وردِّ الاعتِبَارِ للوهَّابيين؛ أَتَتْ على حِسَابِ بعْضِ القيم والمثُلِ العليا المشتركة بين الإصلاحيين المعتدلين. ولا يعني هذا أنه نبذَ الحداثةَ الإسلاميةَ تمامًا. فَقَبْلَ وفاته بسنتين؛ أَلَّفَ كتاب الوحي المحمدي، وأعاد فيه التأكيدَ على التزامه بنوعٍ تقدُّمِيٍّ من الإصلاح الاجتماعي السياسي والديني، مناسبٍ للحداثة[106]. ومع ذلك فقد كان يعتَبِرُ بلا شكٍّ أنّ تعزيز سلطة الدولة السعودية واستقلالها أكثرُ أهميةً لمصلحة الأمة من الترويج لبعض المبادئ الحداثية. وفي الحجاز، واجه تلاميذُه قيودًا أكبر. بقَدْرِ ما حاولوا أن يروِّجوا لأفكار مدرسة المنار للإصلاح، والاحتفاظ في

الوقت نفسِه بالمصداقية الدينيةِ لدى الوهابيين؛ فإنَّ هذه الموازنةَ كانت متعذِّرَةً في كثيرٍ من الأحيان. ولم يكن أمامهم خيارٌ سوى الخضوعِ على خِلَافِ رَغْبَتِهِم لأوامِرِ العُلَماء النجديين، وفي نهاية المطاف، لأوامِرِ الأُمَراءِ السعوديين. علاوةً على ذلك فقد كان لدى تلاميذ رضا ما يحفزهم على البقاء في النِّعَمِ الطَّيِّبَةِ لرُؤَسائِهم. فإلى جانب مناصِبِهم المرموقَةِ نِسْبيًا؛ فقد حصَلُوا على امتيازاتٍ ماليَّةٍ. يشير الهلالي إلى أنَّه وزميلَه حمزة كانا يتقاضيان راتبًا شهريًّا من الذَّهَبِ في كثيرٍ من الأحيان، عندما عَمِلَا في المدينة. ووفقًا لما ذكره؛ فإن الحياة كانت رخيصةً للغاية في المدينة، لدرجة أنّ ثلاثةَ جنيهات ذهبية فقط كانت كافيةً للإِنْفَاقِ على منزلٍ كاملٍ لمدة شهرٍ، ليعيشَ حياةً طيبة(107). كما تُشيرُ المصادر إلى أن أبا السمح، خلافًا لجميع المشرِفين في المسجد الحرام؛ كان يتقاضى عشرين جنيهًا ذهبيًّا شهريًّا، أي ضِعْفَ راتِبِ أي شخص غيره أو ثلاثة أضعاف ذلك(108).

ولذلك فإنَّ سماح تلاميذ رضا لأنفسِهم بأن يتأثروا بالرُّوحِ الدينية الوهابية أمرٌ مفهومٌ (ربما إلى المدى الذي لم يتوقَّعْهُ رشيد رضا نفسُه). ربما ساهموا، على نحوٍ غيرِ مباشر؛ فيما أَسْمَاهُ ديڤيد كومينز David Commins ''ترويض الحماس الوهابي''(109). ولكن بالنظر إلى جميعِ الاعتبارات؛ فإنَّ تأثيرَ الوهَّابيين على تلاميذ رضا كان قد فاق تأثيرَهم بكثير. فمع أنَّ حمزة وأبا السمح كانا الوحيديْن اللذين بَقِيَا في المملكة بشكل دائم؛ فقد كان الآخَرُون يرجِعُونَ إلى الإِقَامَةِ فيها لفترات طويلة أيضًا، أو كانوا على تواصلٍ قريبٍ مع كِبَارِ العلماء الوهابيين. فالبيطار مثلًا؛ ظلَّ في الحجاز من عام 1926 حتى عام 1931، ثم عاد إلى دمشق وبيروت معلِّمًا. لكنه عاد مرةً ثانية إلى المملكة العربية السعودية عام 1944، لمدة ثلاث سنوات، رئيسًا لدار التوحيد، وهي المدرَسَةُ التي تأَسَّسَتْ في ذلك العام في الطائف، لتعليم القضاة وغيرهم من المتخصصين(110). والهلالي أيضًا رجع إلى السعودية في أواخِرِ الستينيات.

وكان الفقي هو الاستثناء، فقد عاد إلى القاهرة ولم يرجع ثانيةً إلى الدولة

السعودية. لكنه لم يكن أقلَّ ارتباطًا بها منهم. ففي عام 1950، عندما ذهب ابنُ أخي رشيد رضا إلى مستشفى القاهرة لزيارة العالِم الوهابي محمد بن إبراهيم آل الشيخ (ت. 1969)، خلال فترة نقاهَتِهِ بعد إجْرَاءِ عمليَّةٍ بسيطة؛ وجد عنده الفقي يقرأ عليه[111]. (محمد بن إبراهيم، الذي أصبح المفتي العام للمملكة العربية السعودية بعد ذلك بفترة وَجيزَةٍ، كان ضريرًا منذ طفولَتِه). ولم يكن هذا اجتماعًا عَرَضيًّا. فقد كان الفقي حَرِيصًا على إقَامَةِ الصِّلاتِ والعلاقاتِ مع النُّخْبَةِ الدينية والسياسية في الدولة السعودية، سواءٌ لمصلَحَتِه هو أم لمصْلَحَةِ جماعة أنصار السنة المحمدية. وفي زيارةٍ رسمية إلى مَقَرِّ الجمعية في القاهرة عام 1954، قال الأمير نايف (ت. 2012) للأعضاء: "إذا كان عبد الله بن إبراهيم آل فضل هو سَفِيرنا السياسي في القاهرة؛ فإنكم سُفَراؤُنا الدينيون في كل مكان"[112]. وكان هناك بالفعل قدرٌ لا بأسَ به من التَّعاوُن. وبصفته رئيسًا للجمعية؛ تولَّى الفقي نشرَ بَعْضِ الكتُبِ والتحقيقات نيابةً عن الأُسْرَةِ المالكة السعودية، وتخصَّصَ تقريبًا في تَحْقِيقِ الكُتُبِ الوهابية والحنبلية القديمة - وهي المهمة التي كان حمزة يساعِدُهُ فيها أحيانًا[113].

وبالنظر إلى أنّ رشيد رضا أيضًا قد حقَّقَ ونشرَ بعضَ الكتب؛ فليس من العدلِ أن يُخصَّ الفقي ومساعيه الفكرية بذلك الأمْرِ كما لو كان مختلِفًا عن أُسْتَاذِه. ولكن ثمة فارقٌ مهمٌّ بين منهج الرجلين في الإصلاح: لقد كان رضا يميلُ إلى النَّقَاءِ العقدي، لكنه ظل حداثيًّا فيما يتعلَّقُ بالإصلاح الاجتماعي والسياسي والقانوني. لكنّ الكثيرَ من تلاميذه المتأثرين بالوهابية، تجاهلوا الجُزْءَ الحداثي من تلك المعَادَلَةِ، وغاب عنهم أهدافُ معلِّمِهم العليا وبرنامجُه الإصلاحيُّ الواسِعُ. وكان هذا هو الحال مع الفقي، الذي كاد أن يقتَصِرَ تَركيزُه على النَّقَاءِ الديني فحسب. وكذلك لم يكتب أبو السمح سوى القليلِ من الكِتَابَاتِ الأصلية، واقتصر دَوْرُه على تدريسِ العقيدة السليمة وإقامة الشعائر. وبعد وفاةِ رشيد رضا بفترة وجيزة؛ نَشَرَ قصيدةً في الثناء عليه في الصحيفة السعودية الرسمية، وأَثْنَى عليه ووصَفه بالمفكِّرِ المستَقِلِّ، وذكر كتابه الأخير الوحي المحمدي ووصفه بالرَّشَادِ والمنار[114] [فاقرأ الوحي إن أردتَ رشادًا

ومنارًا دليله كالشهاب]. ومع ذلك فلم يكن يبدو أنّ أبا السمح لديه أيُّ طُمُوحاتٌ إصلاحِيَّةٌ، سوى تَطْهيرِ الإسلام من البِدَعِ والقضاء عليها. ولا يُذْكَرُ غالبًا إلا بسبَبِ صوتِه النديِّ في التلاوة، وكذلك بسبب موهِبَتِه في الخَطَابة والوَعْظِ[115].

بل يمكنُ أنْ يُقال إنّ هذه البعثاتِ إلى شِبْهِ الجزيرة العربية، قد أَتَتْ بنتائجَ عكسيَّةٍ، على المدى البعيد. ولعلّ أكثر ما يدلُّ على ذلك هو أنَّ حمزة نأى بنفسِه عن رشيد رضا وفكرِه الديني. ففي كتابٍ صدر عام 1958 في الدِّفَاعِ عن عِلْمِ الحديث؛ انتقد حمزة عدَمَ اتِّسَاقِ رشيد رضا في الالتِزَام بالنقاوة الدينية. وانتقد معلمَه الراحِلَ لعدَمِ قَبولِه بالمعْنَى الظاهِرِ لكثيرٍ من الأحاديث عن علامات الساعة، مثل خُرُوجِ الدَّجَّال ونُزُول عيسى بن مريم. ففي تفسيرِه للقرآن؛ شكَّكَ رشيد رضا في أحادِيثِ أَشْراطِ السَّاعة، بأنَّ الرواة رَوَوْهَا بالمعْنى. أمّا حمزة فقد كان يرى أنَّ هذا التَّشكُّكَ غيرُ مَقْبُولٍ، لأنه يَعْنِي أنَّ السلفَ الصالِحَ قد أَخْطَأُوا فيما فَهِمُوه من كَلَامِ النبي ﷺ. بعبارةٍ أخرى، كان رشيد رضا مُتَّهمًا بالتَّشْكيكِ في حُجِّيَّةِ سُلْطَةِ السلف. لقد ضلَّ رشيد رضا، كما يشرح حمزة؛ لأنه تخرج على محمد عبده، الذي وقَعَ تحت تأثير المفكرين الأوروبيين مثل كانط ونيتشه وسبنسر ولوبون. فلم تتّسِعِ الفلسفة المادية الوضعية في تَفْكِيرهما للإيمان بالمعجزات والخوارق، ولذلك أخَذَا في تَأْوِيلِها متى كان يبدو أنها تخالِفُ العِلْمَ. وشَكَرَ حمزةُ رشيد رضا على ما تعلَّمَهُ منه، لكنه أَعْلَنَ أن ذلك لا يمنَعُه من مُخالفَتِه إلى ما ظَهَرَ له من الحَقِّ[116].

والواقِعُ أنَّ تلاميذ رضا أصبحوا تَابِعِين أَوْفِيَاء للدولة السعودية، على الأقلِّ ما داموا داخِلَ حُدُودِها. وبمجرَّدِ أن وافقوا على العمَلِ داخِلَ الهيئات الدينية والتعليمية في الحجاز؛ فقد فَقَدُوا جُزءًا من حُريَّتهم الفكرية، بل وأحيانًا حُرَّيتهم البدنية أيضًا. لقد كتب الهلالي أنّ بعض أعضاءِ المجموعة دُهِشوا من تعسُّفِ الحكام السعوديين، الذين كان ينبغي أن تكون أولويتهم هي الثقة في أَحْكَامِ علماء الدين[117]. لكن تلاميذ رضا كان عليهم أن يَنْتَبِهُوا جيدًا لكلماتهم

وأفعالهم. فلم يكن بإمكانهم مثلًا أن يُشيرُوا على الملك عبد العزيز بالنَّبْرَةِ القوية نفسِها التي استخدمها رضا، الذي كان يكتُبُ من القاهرة؛ في رسائِلِه الخاصة إليه[118]. فروى الهلالي أنه في أواخِرِ العشرينيات من القرن العشرين؛ طلَبَ هو وزُمَلاؤه من أبي السمح أن يكتُبَ إلى الملك احتِجَاجًا على تخصيص يوم عُطْلَةٍ للاحتِفَالِ بعيد الجلوس على العرش. فقد شعروا أن هذه بِدْعةٌ جديرةٌ بالتَّنبيه، لكن فكرة طَرْحِ الموضوع خَلَقَتْ إِحْسَاسًا واضِحًا بعدم الارتياح بينهم. واشترك الهلالي وحمزة والفقي وسبعة رجال آخرين في تهذيب رسالة أبي السمح وتعديلِ لَهْجَتَها. وقيل إنَّ الملك قرأ هذه النُّسْخَةَ النهائيَّةَ من الرسالة دُونَ أن يَغْضَبَ، وقد أثنى الهلاليُّ عليه بسبب ذلك[119].

لقد أَفْضَى هذا الجوُّ من التَّبَعِيَّةِ بتلاميذ رضا إلى أن يُصْبِحُوا من عُلَماءِ السلطان، لكنَّه كذلك عزَّزَ الإِحْبَاطَ بينهم. وفي عام 1930؛ أصبَحَ الهلاليُّ شديدَ الاستِيَاءِ من الوَضْعِ، لدرجة أنه قرّر المغادرة. إنّ الظُّرُوفَ التي أدّتْ إلى مغادَرَتِه للدولة السعودية - وهو الموضوع الذي كان يتهرَّبُ منه في كتاباته المنشورة - تَرْجِعُ إلى الجدَلِ حول تَعْيِينه في المعْهَدِ العلمي السعودي، في مكة المكرمة، في أوائل عام 1929. لكنَّ بعضَ المقاطِعِ من مجموعته الخاصة من القصائد تقدِّمُ تلميحاتٍ حَوْلَ ما حَدَثَ. ففي ذلك الوقت، رُشِّح كلٌّ من الهلالي وحمزة من قِبَلِ مجلس الشورى، الذي كان يترأَّسُه الأمير فيصل، في الوقت الذي كان والدُه يُقَاتِلُ قوَّاتِ إخوان من أطاع الله على الحُدُودِ العراقية. وصلَ الملك عبد العزيز لاحِقًا إلى مكة، وأُبلِغ بقَرَارِ مجلس الشورى. ولأسبابٍ غير واضحة؛ استَدْعَى الملكُ العلماءَ وأَخْبَرَهم بأنَّ هذيْنِ الأجنبيين لا يُمْكِن أن يظلَّا أساتذةً في المعهد. وهكذا فُصِلَ الهلاليُّ وحمزة، ونُقِلا إلى المسجِدِ الحرامِ كمدرِّسين فحسب[120].

انزعج الهلاليُّ من قَرارِ الملك غير المبرَّرِ، لدرجَةِ أنّه قرر مُغَادرة الجزيرة العربية. فبعد أن كان مُشْرِفًا في مسجد النبي ﷺ في المدينة؛ لم يتحمَّلْ خَفْضَ رُتْبَتِه إلى وضعٍ مِهْنِيٍّ أدْنَى، بهذه الطريقة التعسُّفِيّة. واقترحَ البعْضُ عليه ترتيبَ

موعدٍ مع الملك ليعتذر إليه الهلالي. لكنَّ الهلاليَّ رفض ذلك. وقال إنه لم يُخْطِئْ في أي شيء، وإنّ الملك فصَلَه بلا سببٍ وَجيهٍ وبلا تحقيقٍ سليم. وهكذا سافر الهلاليُّ إلى جدة، ومنها أراد أن يركَبَ سفينةً متَّجِهَةً إلى الهند. لكنه فُوجِئَ بأنَّه غير مُصَرَّحٍ له بمغادَرَةِ البلاد. ولعِدَّةِ أسابيع، ظلَّ يخاطِبُ السُّلطاتِ ليَسْمَحُوا له بالسَّفرِ؛ لكن الملك على ما يبدو رَفَضَ أن يمنحَه تأشِيرةَ الخُرُوجِ. وكَتَبَ إليه رئيسُ القُضَاةِ وأَوْضَحَ أنه لا يُسْمَحُ له بالمغادَرَةِ؛ لأن الملك عبد العزيز عيَّنَهُ مدرِّسًا في المسجِدِ الحَرامِ في مكة. ولذلك يجِبُ عليه أن يَقْبَلَ بهذا المنصِبِ. تبادَلَ الرجلانِ بعضَ الرسائل، لكن النتيجةَ كانت واحدة: فقد امتثل الهلاليُّ لأَمْرِ الملك، ورجَع إلى مكَّة ليَعْمَل لمدَّةِ شَهْرَيْنِ على الأقل، قبل أن يفَكِّرَ في مُغَادَرَةِ السُّعودية.

وقرّر الهلاليُّ الغاضِبُ أن يطلُبَ المساعَدَةَ مِنْ موظَّفٍ من شمال أفريقيا، يعمَلُ في القنصلية الفرنسية في جِدَّة. وبصفَتِه الرسمية؛ تمكَّنَ هذا الموظفُ من الوُصُول إلى الملك، وحصَلَ على إِذْنٍ لهذا المغتَرِبِ المغربي بمغادرة الجزيرة العربية. ويقول الهلالي: ''أَخَبَرْتُ هذا الموظفَ أنني كَرِهْتُ أن أطْلُبَ المساعدَةَ من فرنسا ضدَّ حُكُومَةٍ مُسْلِمة''[121]. لقد كان من المحبِطِ والسَّخِيفِ حقًّا، أن يُضطَرَّ إلى اللجُوءِ إلى الدوائِرِ الدبلوماسية لفرنسا الاستعمارية؛ من أجل استعادة حقِّهِ في السَّفَرِ، والخُرُوجِ من قَبْضَةِ البلد الذي كان يُتوقَّع له أن يقود العالم الإسلامي إلى الأمام.

أمّا حمزة، فقد قرّرَ طاعةَ الملك. لقد ابتَلَعَ الإِهَانةَ؛ ربما لأنه لم يكن لديه مكانٌ آخر ليذهَبَ إليه، واختار أن يظلَّ في مكة معلمًا، وربما كان يأمل في أن تتحسَّن الأوضاع بعد ذلك. وفي الواقع؛ لقد استعاد بالفعل ثِقَةَ الملك: فبعد سنواتٍ قليلة عُيِّن أستاذًا في دار الحديث، وهو معهدٌ أَسَّسه أبو السمح في مكة عام 1933، لتَدْرِيس العُلَماءِ الدينيين. وأصبح حمزة مديرًا لهذا المعهد. وفي عام 1950، عند تأسيس المعهد العلمي السعودي في الرياض، عُيِّن أيضًا أستاذًا للتفسير والحديث.

ثم في عام 1957، صرَّح الهلالي لمراسلٍ مغربيٍّ بأن إقامته الأولى في الحجاز "لم تُسْعِدْه"، دون أن يشرحَ كيْفَ ولماذا[122]. ولعل التوتُّرَ بين الوهَّابيين وهؤلاء الإصلاحيين الأجانبِ كان أشدَّ مما يمكن أن يعترفَ به الطرَفانِ عَلنًا. وفي رسالةٍ خاصة، ذكر الهلاليُّ أنّ علاقته بابن حسن، رئيس القضاة؛ كانت شائكةً وانتهت نهايةً سيئةً. فعندما سافر الهلالي إلى الهند؛ بلَغه أن رئيس القضاة تحدث عنه حديثًا سيئًا في مجموعةٍ من الناس. ووفقًا للشائعات؛ فقد قال ابن حسن لزُمَلائه من العلماء إنه لا يَنْبَغِي الوُثُوقُ بِدِينِ هؤلاء العلماء الأجانِبِ وعِلْمِهم، وإنَّ الهلالي على وَجْهِ التحديد لم يكن ثِقةً؛ لأنه طلب المساعدةَ من النَّصَارى وانحاز إليهم ضدَّ المسلمين في السعودية. وسواءٌ أصحَّتْ هذه الشائعاتُ أم لم تصحَّ؛ فمِنَ الراجح أن ابن حسن كان مُستاءً من عِصيان الهلالي ولجوئِه إلى القنصلية الفرنسية. حاول أبو السمح في مكة المكرمة أن يُعيدَ الاعتبار إلى زميلِه المغربي، لكن دُونَ نَجَاحٍ كبير. وكذلك كتب الهلالي إلى ابن حسن من بومباي، لكن رئيس القضاة لم يردَّ عليه قط[123].

***

على الرغْمِ من النتائجِ المتفاوِتَةِ لحملة رَدِّ الاعتِبَارِ تلك، والصُّعُوباتِ التي واجهها بعضُ تلاميذِه؛ فقد ظلَّ رضا مُخْلِصًا للملك عبد العزيز حتى النهاية. فمع كلِّ أخطائِه؛ كان الحاكمُ السعودي في نظر رضا أفضلَ الحكّامِ المسلمين الموجودين، وأتاحتْ مملكتُه أفضلَ ما هو مُتاحٌ لتُصْبِحَ الذراعَ السياسيَّ لحركة الإصلاح المعتدل. كان رضا يعلم تمامًا صعوبةَ تنفيذِ الأَفْكَارِ الإصلاحية: فهي تتطلب المالَ فضْلًا عن الدَّعْمِ السياسي. وفي عام 1914؛ كان فشلُ مدرسته الإصلاحية الخاصة، دار الدعوة والإرشاد؛ مصدرَ خَيْبَةِ أملٍ كبيرة. واشتكى رضا من أنَّه لا أحَدَ من القادة السياسيين - ولا حتى العثمانيّون في إسطنبول -؛ وافَقَ على تَمْوِيلِ المدرسَةِ والعمَلِ على بقائها[124]. وظلَّ يشعر بالمرارة إزاء هذا الموقِفِ، واقْتَنَعَ بأنَّ نجاحَ الإِصْلاح المعتَدِلِ أو فشلَه معلَّقٌ إلى حدٍّ كبيرٍ على

تعاوُنِ السلطات السياسية. وقد فَتَح نجاحُ السعوديين في منتصف العشرينيات من القرن الماضي أفقًا جديدًا من الاحتمالات.

ومع ذلك؛ فلا ينبغي المبالغةُ في أهميةِ حمْلَتِه لردِّ الاعتبار للوهَّابية، ولا أن يُساء فهمُها. فحتى مع كونها سهَّلَت التحوُّلَ عن البُعْدِ المعتدل للإصلاح الإسلامي؛ فإنها لم تمثِّلْ تغييرًا جذريًّا أو تؤثِّرْ على جميع الإصلاحيين المعتدلين. لقد كان لها تأثيرٌ مباشرٌ على عددٍ محدودٍ فحسب من النُّشطاء، مع أنَّ بعضهم - مثل رشيد رضا - كان يتمتع بنفوذٍ شرعيٍّ وفِكْري كبير. كما أنَّ حالة الفقي وجماعة أنصار السنة المحمدية؛ تُثْبِتُ أنَّ تأثير الدولة السعودية والوهابية على السلفية في مصر تُعُودُ إلى العشرينيات من القرن الماضي، لا إلى الستينيات والسبعينيات، كما يُدَّعى كثيرًا. لقد تحوَّل جميعُ النشطاء المسلمين الذين أرسلهم رضا إلى الجزيرة العربية نحو النَّقَاوَةِ الدينيةِ، لكنَّ هذا التحوُّلَ لم يحدُثْ بالضرورة بين عَشِيَّةٍ وضُحاها. فالهلاليُّ مثلًا لم يكن مستعدًّا للتخلُّصِ من مبادئ الحداثة الإسلامية في الثلاثينيات من القرن الماضي. وكما سيبيِّن الفصلُ القادمُ؛ لقد استغرقَ عدَّةَ عقودٍ أخرى ليصبح سلفيًّا نقاويًا بالكامل.

وينبغي على المرء أن يبتعِدَ عن التفكيرِ في هذه الحلقة، بوصْفِها تقارُبًا بين السلفية والوهابية؛ لأنّ هذه الطريقة معيبة، من الناحية المفاهيميَّةِ، في تفسيرِها أو تناوُلِها للتغيير. وهذا الظنُّ يفترِضُ أنَّ السلفيةَ كانت قد نشأت بالفعل كفئَةٍ متميِّزَةٍ، وأن مصطلح السلفي كان يشير حَصْرًا إلى الإصلاحيين المعتدلين من خارجِ الدولة السعودية، مثل رضا وتلاميذه. وهذا سوءُ فَهْم. فإنَّ الوهابيين لم يَسْرِقُوا أو يختَطِفُوا أو يستعيروا ذلك المصطلحَ. بل واصَلُوا استِخْدامَه للإشارة إلى عقيدتهم، كما فعلوا ذلك من قبل. إن ابن بليهد، ذلك العالمَ الوهابّي البارَز الذي أصرَّ على سطحية الأرض؛ قدَّم مِثالًا جيدًا على هذا في مقابَلَتِه مع المنار عام 1926. فقد قال ردًّا على القول بأنَّ الوهابية كانوا مذهبًا خامسًا: ''أهل نجْدٍ هم جميعهم على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، فَهُمْ سلفية العقيدة (نسبة إلى السلف)، حنابلة المذهب''[125]. وهذه العبارةُ مطابِقَةٌ للطريقة التي اختار بعض الوهابيين سابقًا أن يعبروا بها عن هويتهم الدينية.

وسيكُونُ من الخطأ كذلك أن يُظَنَّ أن رضا وتلاميذَه أطلقوا تسمية السلفي على النجديين. فمع أن رضا كان يشير عادة إلى النجديين باسم الوهَّابيين، رغم كراهيتهم لهذه التسمية؛ فقد كان أحيانًا يُسَمِّيهم بالسلفيين[126]. ولكن من الناحية العقدِيَّةِ؛ فلم يكن هناك شيءٌ غير عاديّ حول تلك التسمية. والأهمُّ من ذلك هي الجُهُودُ التي كان يبذلها رضا للتوفيق بين فهم الإصلاحيين المعتدلين لعقيدة السلف، وفهم الوهابيين النجديين لها. وفي عام 1927، كتب رشيد رضا، وهو يردُّ على منتقدي المؤسسة الدينية السعودية؛ أنه "قد صار للوهابيين حِزْبٌ كبيرٌ في القُطْرِ المصري من نُجَباءِ عُلَماء الأزهر، وغيره من المعاهِدِ الدينية، وغيرها بإرشاد المنار، لا تَشُوبُه أَدْنَى شائِبَةٍ دنيوية"[127]. لقد كان ادعاؤه بأنَّ مجلتَه تؤيِّدُ المنهج الوهابيّ مُفَارقةً جريئةً وساخرةً للانحياز إلى النجديين، بينما هو يؤكد أنهم لا يستحقُّون السمعة السيئة. وقد كان أيضًا مُؤَشِّرًا على عدَمِ وُضُوح الصورة الذاتية والقيم الدينية. في الواقع، لقد كان رضا وغيره من أَتْبَاعِ ما أسماه "مذهب المنار الإصلاحي"[128] قد بدأوا بالفِعْلِ في التغاضي عن بَعْضِ مواقِفِ الوهابيين التي لا تنازُلَ فيها، نحو الإِصْلَاحِ الديني، بل وتبنَّوْا بعضَ تلك المواقف. وبين هؤلاء الناشطين؛ تغيَّرَ معنى أن يكون الإنسانُ سلفيًّا وتَبِعَاتُ كونِه كذلك.

الفصل الثالث

السلفية النَّقاويَّة في عصر القومية الإسلامية

بصَرْفِ النظر عن جهود محمد رشيد رضا لردِّ الاعتِبَارِ للوهابية؛ فقد أصبح تطوُّران مفهومِيَّان ملحوظَيْن في عشرينيات القرن الماضي .**الأول** منهما هو ظُهُور الاسم المجرد: السلفيَّة، الذي يُتَرجَم إلى «Salafism». وأقدَمُ مثالٍ لا جِدالَ فيه يرجِعُ تاريخُه إلى نوفمبر عام 1926، وقد ورد في مجلة الشهاب الجزائرية[1]. أما في المشرق العربي، فإنَّ أقدم مثالٍ وجدتُه كان بتاريخ فبراير عام 1929. ففي مقال عقدي مَنْشُورٍ في مجلة الإصلاح، كتب محمد بهجة البيطار أن توحيد الله تعالى بأسمائه وصفاته [وأفعاله] هو ''رأس أمر السلفية وذروة سنامها''[2]. واستعمل المفرداتِ نفسَها في رسالةٍ شخصيَّةٍ غير مؤرَّخةٍ إلى الملك عبد العزيز آل سعود، ووفقًا لحالِ هذه الرسالة فإنها قد كُتِبت في وقت ما بين عام 1926 وعام 1932. وفي تلك الرسالةِ، يذكر البيطارُ حوارًا دار بينه وبين رشيد رضا، حيث تغنَّى رضا بالدولة السعودية، ووصفها بأنها ''حكومة دينية، تتمثل سلفيتها في شخص الملك''[3]. لم تكن كلمة السلفية شائعة في فترة العشرينيات -فمن الصَّعْبِ أن تجِدَ سوى أمثلة معدودة -، لكنَّ ظهُورَها في المصادر والكتابات العربية كان يُشيرُ إلى تحوُّلٍ تدريجي، نحو تَصْنِيفٍ أكثر شمولًا، يتجاوَزُ حدودَ الاعتقاد الإسلامي [أي السلفي].

أما المفهوم **الثاني** الذي ظهر في العشرينيات؛ فقد كان الميلَ المتزايِدَ لاستِخْدَام كلمة السلفي بالمعنى الفقهي. ففي عام 1924 مثلًا، وصَف رشيد رضا نفسَه قائلًا: ''إنني مسلمٌ سلفيٌّ لا أقلِّدُ عالمًا معينًا، ولا أتعصَّب لمجتهدٍ

معيَّنٍ''[4]. وادَّعى أنه يتكلَّمُ في المسائِلِ الخلافية بالدليل، كما فعل السلف. وكذلك بدأ الإصلاحِيُّونَ الآخرون في دائرة رشيد رضا في استخدامَ المصطلحِ بالطريقة نفسِها، كما فعل تقي الدين الهلالي في توقيع مقالاته في المنار. فقد كان يضيف تحت اسمه: ''عالِمٌ سلفيٌّ مستقلّ، لا يتعصَّبُ لمذهبٍ من المذاهب مطلقًا''[5]. ومن السَّهْلِ رؤية المنطِقِ وراءَ تلك التصريحات: فإذا أقرَّ الإنسان أنَّ السلفَ الصالح كانوا خير المسلمين، وإذا أقرَّ بأن المذاهب الفقهية التي تشكَّلت في القرن الثامن لم تكن معروفةً لديهم؛ فينبغي أن يستنتج أنَّ على المسلمين المعاصرين أن يعودُوا إلى المنهج الفقهي البسيط والموثوق للسلف الصالح. وكانت هذه باختصار هي الفكرةَ التي أرادها رشيد رضا، عندما اعترف بتحوُّلِه من كونه حنفيًّا إلى كونه سلفيًّا*.

لم يكن الجديدُ هنا رسمَ صورةِ السلف الصالح كعلماء قادرِين على الوُصُولِ إلى أحكامٍ فِقْهِيةٍ سليمة من تِلْقَاءِ أنفسهم، ونَبْذِهم التقليد، اعتمادًا على معرفتهم القوية بالكتاب والسنة النبوية. فإنَّ هذه فكرةٌ قديمة، وكذلك فكرة اللا مذهبية أو المدخَلِ قَبْلَ المذهبي إلى الفقه الإسلامي. لكنّ التغيير الحقيقي هنا هو الاستخدام الصَّرِيحُ للقب السلفي (وهو المصطلح العقدي، من الناحية التاريخية) لوَصْفِ الأَفْرَادِ الذين تعاملوا مع المسائل الفقهية دون التقيُّد بالمذاهب الفقهية التقليدية في الفقه الإسلامي. ونتيجة لذلك، أصبحت كلمة السلفي تدريجيًّا تُشيرُ إلى أصحَابِ التوجُّهِ الدينيِّ الأوسع الذي يسمى بالسلفية، في مقابل المتمسِّك بمذهب السلف في الاعتقاد فحسب.

ولكن لا يلزم من ادِّعَاءِ أن تكون سلفيًّا في الفقه، أن يُبْطِلَ الإنسانُ نظامَ الفقه التقليدي بأكمله. وكما هو الحال اليوم؛ فإنّ المنتسبين إلى السلفية يختَلِفُون في درجَةِ تسامُحهم مع المذاهب التقليدية. ولعلَّ أفضلَ ما يوضِّح هذا

---

* عبارة رشيد رضا: ''يقول صاحب المنار السلفي المتأخر، في تأييد صاحب المنار الحنفي المتقدم...''. (المترجمان)

الاختلاف؛ هو كتاب أبي يعلى الزواوي، تلميذ رشيد رضا الجزائري، (الإسلام الصحيح)، الذي نشرتْه مطبعةُ المنار عام 1927. فقد ذهب الزواوي إلى أن المذاهب مُحْدَثة، لكنه مع ذلك قال إن المذاهب السُّنّيّة كلّها فاضِلَةٌ وكلها صحيحة. ولا يمكن بحال أن يُقال إن بعضَها أفضل من بعض. وفي الوقت نفسِه، دعا إلى اجتماعِ مؤتمرٍ عامٍّ أو مجمعٍ عِلْميٍّ عام (مثل "الأكاديمي" عند الفرنساويين، كما كتب)، ليوفِّقَ بين المذاهب الفقهية المختلفة في الإسلام السُّنِّي. والهدفُ النهائيُّ هو ''فيؤسسون مذهبًا سلفيًّا محضًا، سواء في العقائد أم العبادات وسائر الأعمال''[7]. بعبارةٍ أخرى، لقد رأى أن المذاهب الفقهية التقليدية مقبولة -على المدى القصير، على الأقل-، ولكن بشرط ألا يقود ذلك إلى الموالاة عليها. وهو الشرط الذي يعني فقدانها لوظيفتها كمذاهب أصلًا.

وبصفة عامة؛ وعلى مدار التاريخ الإسلامي، كان الغيابُ النسبي للاتفاق والتوحد فيما يتعلق بالفقه والممارسات العلمية؛ قد جعل الخلافَ الفقهيَّ أكثر قبولًا لدى العلماء المسلمين من الخلاف العقدي، الذي أثبت أنه كان أكثر حسمًا في تحديد ما إذا كان الإنسانُ مسلمًا أم كافرًا. ولكن ما مقدار الخلاف الفقهي الذي يُمْكِن أن يتسامح معه السلفيون في منتصف القرن العشرين، دون أن يناقضوا الصورة المثالية للمجتمع الفقهي الموحَّد للسلف الصالح؟ وإلى أيِّ مدًى يمكنهم أن يدفعوا نحو مزيدٍ من التوحيد الفقهي بين المسلمين، دون أن يتسببوا في ردِّ فِعْلٍ عنيف، وتعميق الخلافات بين الفصائل؟ كان لهذه المسائل الدينية أهميةٌ سياسية بالغة في العقود التي تلت الحربَ العالمية الأولى، عندما جعل الاستعمارُ الأوروبيُّ الأمةَ أكثر ضعفًا وانقسامًا من أي وقت مضى. ومجددًا، يبدو أن صعوبة تحقيق التوازن بين الوحدة الدينية وبين النقاوة الدينية قد جعلت الزواويَّ وغيرَه من السلفيين مذبذبين فيما يتعلق بالمعيارية الفقهية. وساهم هذا بالطبع في الغموض المفاهيمي المحيط بالسلفية.

لكنّ السببَ الرئيس وراء غموض هذا المفهوم في منتصف القرن العشرين؛ هو أن السلفية كانت لا تزال تتشكّل كتصنيف. فقد ظلَّ من الواضح تمامًا أن

مذهب السلف يرادِفُ الاعتقادَ، وكان يشير عادة إلى الاعتقاد الحنبلي الجديد[8]، لكن مصطلح السلفية كان مفهومًا أحدث وأوسع، وكان في حاجة للتعريف - ومن هنا ظهرت أولى المحاولات المقصودة لتحديد معالمه في تلك الفترة[9]. والمثال الأول لدينا هو كتاب العالم والناشر محمد منير الدمشقي (ت. 1948)، الذي أتمه عام 1939، وهو من أنصار الإصلاح الإسلامي المعتدل على طريقة محمد عبده ورشيد رضا[10]. واللافت للنظر في مقدمة الكتاب هو مقصد منير أو نيته: فقد كان يعي تمامًا أنه يقدم إطارًا مفاهيميًّا. لقد بدأ بتحليل لساني لكلمة السلف، ثم مضى يشرح ما معنى أن يكون المرء سلفيًّا في الاعتقاد وفي الفقه.

فعلى المستوى العقدي؛ أكَّد منير أنَّ في صميم ما يجعل السلفي سلفيًّا هو مفهوم الحنبلية الجديدة لمذهب السلف: أنهم يصفون الله بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسول الله ﷺ (أي بإثبات الصفات الإلهية كما وردت، من غير تحريف ولا تأويل ولا تعطيل، ولا تجسيم، ولا تكييف). وكان هذا هو موقف ابن تيمية، كما أكد ذلك العالم الفلسطيني السفاريني الحنبلي (ت. 1774). لكنه سرعان ما يحذر قرائه من السلفية الكاذبة: "[إذا علمت ما معنى السلف] تحقق أن المشاغبين في عصرنا هذا ممن ادعى مذهب السلف وانتسب إليه ظاهرًا ليسوا على شيء من ذلك"[11]. لم يُشِر إلى أسماء محددة، لكنه أشار إلى أنَّ السلفيين الزائفين هم الذين يحاولون خلق الشقاق داخل المجتمع المسلم، من خلال امتحان إخوانهم في الدين بأسئلةٍ على غرار: "أين الله؟"، و"هل هو فوق العرش أم لا؟ أجالس أم لا؟". ويبدو أنه لم يكن منزعجًا مما إذا كان المسلمون قادرين على الإجابة عن تلك الأسئلة أم لا -فلم يتناول ذلك أصلًا-، لكنَّ انزعاجه لأنَّ هؤلاءِ المدَّعين للسلفية يخوضون في هذه المزالق الصعبة، ويحاولون أن يكشفوا البدع على حساب الوحدة الإسلامية. فإن الأمة الإسلامية الآن، كما يقول؛ في حاجة إلى التحابب والتفاهم، دون التباغض والتدابر. ومن الواضح أنه لم يحبّذ التشدد العقدي وتعصُّبَ بعض السلفيين، كما أشرنا إلى بعض ذلك في الفصل السابق.

أما السلفية على المستوى الفقهي؛ فإنَّ منيرًا يطرح تعريفًا غيرَ متوقَّعٍ لها. فقد وضع وزنًا كبيرًا لآراء العلماء الموثوقين، لا سيما المؤسسين للمذاهب الأربعة السنية، وكذلك المتأخرين الذين نقّحوا تلك المذاهب - وسعى جاهدًا لإعطاء تلك المذاهب مكانةً إبستمولوجية عالية. وفي وجهة نظره؛ ليس مِن السلفيين مَنْ يدعو العوام إلى الأخذ من القرآن والحديث، من غير اتباعٍ أو تقليدٍ لقولِ أحد من الأئمة. فكيف يمكن لأحدٍ أن يأخذ أيَّ حُكْمٍ يريده من القرآن أو السنة دون الرجوع إلى العلم الفائق لأحد هؤلاء الأئمة الأربعة العظماء، الذين كانوا أقرب عهدًا بالسلف؟ ولا يقتصر دفاع منير عن المذاهب على العوام فحسب. فإن العلماء أيضًا لا يمكنهم ذلك. "فمِنْ أين يأخذ ذلك النابِذُ لاتِّباع الأئمة أصولَ الأحكام من القرآن فضلًا عن فروعه؟"[12]. والمثال على ذلك، كما قال؛ أنَّ تفاصيل الحدود لا يمكن البتُّ فيها إلا بالاعتماد على ما ثبت في السنة، وقال به أئمة المذاهب.

لم يتكلم منير حول ما إذا كان ينبغي على العلماء أن ينخرطوا في الاجتهاد أم لا، وكذلك لم يناقش المؤهلات اللازمة للمجتهد. وكذلك لم يتعرض لإمكانية التعارض بين رأي الفقهاء الكلاسيكيين والحديث الصحيح. ففي تلك الحالة؛ هل يتعيَّن على السلفي أن ينكر سلطة المذاهب، وأن يقرَّ بأن أقوال النبي ﷺ مقدمة على رأيِ أيِّ شخص آخر؟ ولذلك فضَّل منير ألا يخوض في التفاصيل الفنية، حتى يتمكن من إبلاغ رسالته المؤيدة للمذاهب. فوفقًا لما ذكره؛ من الخطأ أن يُعتقد أن بإمكان المسلمين المعاصرين الاستغناء عن التقليد، والأخذ مباشرة من القرآن والسنة، وأن يتفوقوا في ذلك على الأئمة أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد بن حنبل: "كيف يكون سلفيًّا وهو يكيل للأئمة المحترمين أنواع الطعن والشتم والسب؟ فهل هذا من السلفية؟"[13].

وبالنسبة للقراء المعاصرين؛ فإنَّ موقف منير الذي يقول إن السلفية تعني القبول بسلطان المذاهب الفقهية التقليدية على التفسيرات الحرة للنصوص؛ قد يبدو غريبًا. ومع ذلك، فلا ينبغي أن يعتبر هذا الموقف علامةً على وجود الكثير

من الأنواع من السلفية. فإنَّ تلك النتيجة ستَعْنِي ضمنًا وجودَ تعريفاتٍ ثابتة للسلفية، وهذا فيه تجاهلٌ للعملية برمتها التي تشكَّل بها المفهوم. لكنَّ إشاراتِ منير تعكس الطريقةَ التدريجية والمؤقتة، التي ظهرت بها فكرة السلفية، بما في ذلك الصراعات التي تَلَتْ ذلك بشأن معناها. وفي الواقع، لم تَدُمْ جميع المفاهيم حول السلفية. فإن مفهوم منير، مثلًا؛ ظلَّ هامشيًّا (أو على الأقل فيما يتعلق بالجانب الفقهي).

ومع نهاية الحقبة الاستعمارية في الخمسينيات؛ كان هناك "أسرتان" من التعريفات في الدراسات الإصلاحية الإسلامية. **أولاً**، كان هناك الكثير من الإصلاحيين، الذين تصوَّروا السلفية منهجًا أصيلًا للإسلام، يتميز بالإيمان بعقيدة الحنبلية الجديدة، والتحذير من الابتداع، والالتزام القوي باستخدام الأدلة النصية، والرغبة في استعادة حقيقة الإسلام - أي الأرثوذوكسية التي كان عليها المجتمع الإسلامي الأول. **وثانيًا**، كان هناك عددٌ قليلٌ من الناشطين المسلمين، وأكثرهم من المغرب العربي؛ قد كوَّنوا فهمًا حداثيًّا للسلفية، أثبت تشابهًا مذهلًا مع المعنى الذي نسبه لويس ماسينيون وغيره من الأكاديميين الغربيين، إلى مصطلح السلفية. وأقدم مثال معروفٍ لديَّ هو رثاء المُصلح المغربي علال الفاسي عام 1937 لأبي شعيب الدكالي. لقد استخدم الفاسي كلمة السلفية، لكنه ربطها بالدعوة إلى العقل، ومحاربة الجمود، و"التحرر من قيود العصور الأخيرة المنحطة، والسمو بالفكر إلى مستوى السلفية الأولى، التي تعبد الله خالصًا له الدين، توحي بالعقل في الفهم والتفهيم، وترجع إلى القرآن والسنة في البرهنة والتدليل"(14). وكذلك وصف السلفية على أنها أقرب إلى نزوعٍ إلى العقل والروح، من كونها مجرد إبستمولوجية دينية معينة، أو مجموعة من المعتقدات والأعمال. ولم يكن هذا متوافقًا تمامًا مع الطريقة التي كان يعرِّف بها السلفيون النقاويون توجُّهَهم الديني.

إنَّ صناعة هذين المفهومين للسلفية تحمل بصماتِ منهجين مختلفين، وإن كانا متداخلين أحيانًا؛ للإصلاح الإسلامي، في سياق الكولونيالية المتأخرة.

ويعكسُ كلُّ واحدٍ منهما تصوراتٍ مختلفةً للمجتمع. وفي منتصف القرن العشرين، وعلى نحوٍ يفوقُ ما كان عليه في أواخر القرن التاسع عشر أو أوائل القرن العشرين؛ تجاوزت أهدافُ الإصلاحيين المسلمين مجرَّدَ التجديد الديني أو الاجتماعي السياسي، للتركيز على الاستقلال عن القوى الاستعمارية. وقد دفعَ ذلك الكثيرين منهم إلى تبنِّي الخطاب العالمي للقومية - وهي الأيديولوجية الوحدوية بامتياز، وكذلك كانت واحدةً من أقوى الاتجاهات السياسية في ذلك الوقت. وحتى مع كَوْن تلك الفكرة قد أثارت سابقًا الشكوك بين الناشطين الدينيين (فقد رأى رشيد رضا في شبابه أنَّ القوميةَ تهديدٌ علمانيٌّ غربي يستهدف وحدة \الأمة[15])؛ فإنَّ الإصلاحيين المسلمين في منتصف القرن العشرين أصبح لديهم تقديرٌ أفضل لفعاليتها كأداةٍ ضد الاستعمار، وسرعان ما صاغوا فكرتهم الخاصة. وأصبح من الشائع عند المنتسبين للسلفية، من بين آخرين غيرهم؛ أن يدعو إلى الوحدة والتلاحم بمفردات قومية.

ولكن لم يفضِّل جميعُ الإصلاحيين المسلمين النوعَ نفسَه من الوحدة القومية. فهؤلاء السلفيون النقاويون أسَّسوا خطابَهم على قناعات إسلامية، وأظهروا ميلًا واضحًا إلى الترويج للوطنية \الإسلامية أو القومية \الإسلامية، وهي الفكرة التي ظهرت في منتصف القرن العشرين، في محاولة للجمع بين الهوية الإسلامية الأصلية [أو العريقة] والمفهوم الأوروبي للأمة القوية والمتحدة. واستلزمت القومية الإسلامية تثمينَ ''ثقافة'' إسلامية فريدة، والارتباط الأساسي بالأمة ككل، مع التطلع إلى تحريرها سياسيًّا، بصرف النظر عن عدد الدول المستقلة التي قد تنشأ بسبب ذلك. وانتحل جميعُ هؤلاء الناشطين، الذين تبنَّوا هذه النظرةَ الأيديولوجية؛ سياساتِ الهوية الدينية، لكنَّ بعضهم ذهب إلى أبعد ذلك، وأصر على ضرورة الوحدة ''الثقافية''، لاسيما في المجال الديني. ولذلك فإنَّ هذا الشكل الإقصائي من القومية الإسلامية كان مختلفًا تمامًا عن التضامن الإسلامي عند جمال الدين الأفغاني. فعلى سبيل المثال، أكد محب الدين الخطيب، رئيس تحرير مجلة \الفتح، على أنَّ المسلمين يشكلون ''أمة واحدة، لها ثقافة واحدة، ومعتقدات واحدة، وطموح واحد'' - ألا وهو التمكين

والاستقلال[16]. لقد كانت فكرة المعتقدات الواحدة ذات أهمية خاصة عند القوميين الإسلاميين، أصحاب الميل السلفي النقاوي. فقد كانوا يأملون، بدرجات متفاوتة؛ في اتحاد جميع المسلمين في العالم ضد الحكم الاستعماري، على أساس انقيادهم للإسلام الحق للسلف الصالح. أو بعبارة أخرى؛ لقد سعوا إلى تحقيق الوحدة القومية والسلطة السياسية من خلال تصحيح إسلام المسلمين، وفقًا لمعاييرهم للنقاوة الدينية.

أما بالنسبة للإصلاحيين الذين أصبحوا من أنصار السلفية الحداثية؛ فقد كانوا عمومًا مهتمين بصورةٍ أضيقَ من القومية، وهي القومية القُطْرِيَّة، التي تشترك فيها التجاربُ والخبراتُ التاريخية والثقافية في تشكيل الهُوية الجماعية، داخل الدولة القومية طور التكوين. وقد سمح هذا التخيُّلُ للمجتمع بتطوير أشكال محلية أو "وطنية" من الإسلام، وهو الأمر الذي كان محلَّ امتعاضِ السلفيين النقاويين واعتراضهم. ومع أن هؤلاء السلفيين الحداثيين كانوا مهتمين بمصير غيرهم من المسلمين، ونجاح الكفاح ضد الاستعمار في بقية الأمة؛ فقد كانوا يميلون إلى نَسْجِ رسالتهم الإصلاحية والمناهضة للاستعمار لتوحيد مجموعات محددة، والتي كانت تتضمَّنُ غيرَ المسلمين في بعض الحالات. وأبرز مثالٍ على هذا هو الأمة المغربية، التي كان يسعى الفاسي وزملاؤه السلفيون الحداثيون إلى تحديدها وتمكينها. وترافق مع ذلك الدعوةُ إلى الإسلام المغربي على وجه التحديد.

وبالطبع كان هناك إصلاحيّون آخرون بين هذين القُطْبين، وكذلك كان هناك آخرون في غاية النقاوة؛ بحيث امتنعوا تمامًا عن أي خطاب قومي (كما كان الحال مع الكثير من العلماء السلفيين من نجد). لكنَّ هذا التمييز بين القوميين الإسلاميين والقوميين القُطْريين، مهما كان تقريبيًّا؛ فإنه جدير بالملاحظة؛ لأنه يساعد على تفسير الظروف التي شكَّلت الأشكالَ المختلفة من السلفية في منتصف القرن العشرين، وكذلك كما سنرى في الفصل الخامس؛ لماذا تبايَنَتْ مواقفُ السلفيين السياسية بعد الاستقلال. ولكن يكفي الآن أنْ نلاحظَ أنَّ

الاعتباراتِ المتعلقةَ بمحاربة الاستعمار كانت حاضرةً في كثير في المواقف وكذلك في الإنتاج الفكري لدى معظم المنتسبين أو المدعين للسلفية، في منتصف القرن العشرين. وأثَّر هذا حتمًا على عملية بناء السلفية النقاوية. فبالنظر إلى الهدف الشامل المتمثل في إنهاء الهيمنة الأجنبية، وبالنظر إلى حجم التعبئة و"التوعية" اللازِمَيْنِ لهؤلاء المستعمَرين لتحقيق مثل هذا الهدف؛ فقد كان من المنطقي أن يخفف هؤلاء السلفيون النقاويون من غلواء الدوغمائية لأجل الاعتبارات البراغماتية. لقد دفعهم السعيُ إلى الاستقلال إلى الحدِّ من طموحاتهم إلى النقاوة الدينية، حتى لا يقوِّضوا الأملَ في حشد "الأمة" الإسلامية، لهزيمة القوى الإمبريالية. فقد كانوا بحاجة إلى توحيد المسلمين. ولذلك فقد تقلَّب الكثيرُ من السلفيين النقاويين بين الأشكال الإقصائية والتجميعية من القومية الإسلامية.

وفي هذا الصدد؛ لا شكَّ أنَّ أنشطة تقي الدين الهلالي بين الثلاثينيات والخمسينيات من القرن الماضي كاشفةٌ ومثيرةٌ للاهتمام. فقد كان قوميًّا إسلاميًّا وكذلك سلفيًّا مع ميلٍ إلى النقاوة. ولكن بدلًا من الانتقاد العلني لغيره من النشطاء المسلمين المعارضين للاستعمار، الذين كانت تصوراتهم الدينية لا تلبي المعايير السلفية "النقاوية"؛ فكثيرًا ما كان الهلالي يؤيدِّهم، حتى ولو على نحوٍ مؤقَّتٍ. وخلافًا لرغبته، أيضًا؛ في تطهير الدين من البِدَع والتشبُّهِ بغير المسلمين؛ فقد ظلَّ يأمَلُ في تقديم صورةٍ للإسلام كمجموعة من الاعتقادات والأعمال التي تتماشى مع القيم الحديثة أو تتفوق عليها. وقد كانت هذه ممارسةً شائعةً بين المدافعين عن الإسلام، الذين حاولوا إقناعَ المستعمِّرِ الغربيّ وكذلك القوميين من غير الإسلاميين بأن الإسلام ليس عائقًا أمام التقدُّم، وأنه لا ينبغي أن يتخلَّى المؤمنون عن إيمانهم، ولا أن يَقْصُرُوه على المجال الفردي الخاص؛ لممارسة الحكم الذاتي. وهكذا كان عند الهلالي حافزٌ قويٌّ للسير في طريق رشيد رضا نحو الحداثة الإسلامية، حتى مع أنه كانت لديه وجهات نظر أكثر جمودًا تجاه ما يسمى بالسلفيين الحداثيين في المغرب.

ومن هذا المنظور، وخلافًا لما يُمكن أن يُتوقَّع؛ فقد أدّى النضالُ ضدَّ الاستعمار إلى تخفيف كثير من السلفيين النقاويين من مواقفهم العقدية، وإن لم يكن هذا من الناحية النظرية، فعلى الأقل من الناحية العملية. لقد كان منتصف القرن العشرين حقًّا زمنَ التوجُّهَاتِ المتناقضة: فبقَدْرِ ما قدَّم النضالُ ضد الاستعمار الأوروبي تبريرًا قويًّا لأولئك الذين دافعوا عن تنقية الإسلام وتصحيحه (مثل حملة رشيد رضا لرد الاعتبار للوهابية)؛ فقد عملت أيضًا كدافعٍ للاعتدال. وهذا يفسِّر، إلى حدٍّ كبير؛ لماذا كان السلفيون النقاويون في منتصف القرن العشرين أقلَّ صرامة و"نقاوةً"، من نُظَرائهم في أواخر القرن العشرين.

إغراءات المطابَقَة* الدينية ومخاطرها

منذ ثلاثينيات القرن العشرين فصاعدًا؛ كان الشعور بالإحباط قد أصاب الإصلاحيين المسلمين الذين كانوا يأملون في أن تكون الدولة السعودية الشابة بارقةَ الأمل للإِحْياء والوحدة الإسلامية في مرحلة ما بعد العثمانيين. وسرعان ما اتضح أنَّ السعوديين كانوا مُهتمِّينَ في المقام الأول بمصالح حكمهم، بدلًا من مصالح المجتمع الإسلامي ككُلٍّ. في عام 1934، مثلًا، قرَّرت الأسرةُ الحاكمةُ في المملكة أن تذهب إلى الحرب مع اليمن، في نزاعٍ إقليميّ، بدلًا من تعزيز وحدة المسلمين واستقلالهم، تجاه القوى الاستعمارية الغربية. ولم يقتصِر النزاعُ على تورُّطِ دولتين من الدول الإسلامية القليلة التي خلت من الاستعمار المباشر؛ بل إنه وفَّر لبريطانيا وإيطاليا ذريعةً لإنزال كتائبهما في الجزيرة العربية، والانخراط في الشؤون اليمنية[17]. ومن الواضح أن المملكة العربية السعودية لم

---

* استعمل الكاتب لفظ conformism الذي يعني التطابق أو المطابقة، وقد يكون المقصود بها في السياق الديني معنى: الالتزام أو الامتثال. ولكن آثرنا أن نترجمها إلى المطابقة لأنها أخف من الحمولة الأيديولوجية من جهة، ولأنها أصدق تعبيرًا عن الإجراء المقصود منها بالنسبة للسلفية النقاوية، وهو مطابقة السلف الصالح. وظهر لنا أن هذا أكثر اتساقًا مع الكتاب المترجم الذي يصوغ عباراته بصورة أكثر حيادية من المصطلحات الدينية الفنية ذات الصبغة القيمية. (المترجمان).

تنسجم سياساتُها دائمًا مع المُثُلِ والقِيَم العُليا للإصلاحيين المسلمين، وكذلك لا يمكن الثقة بها في توحيد \الأمة وجَمْعِها ضد القوى الإمبريالية. وكان على النشطاء الإسلاميين المتخَطِّينَ لحُدُودِ الدُّوَل أن يجدوا طُرُقًا أُخرى للدعوةِ إلى وَحدة المجتمع الإسلامي العالمي وتحريره.

أحد هؤلاء الناشطين، من المقيمين في فلسطين؛ كتب إلى مجلة \الفتح القاهرية عام 1937، مقدِّمًا خطةً لإِنْشاء شبكةٍ عالمية من اللجان في جميع مناطق العالم الإسلامي، بحيث يُمكن للمصلحين ونحوِهم أن يتَّحِدُوا وأن يحصِّلوا ما يكفي من النفوذ السياسي، للوقوف في وجه القوى الاستعمارية وأذنابِها. وادَّعى الكاتب؛ الذي تسمَّى بأبي يعلى؛ أنّه حاول منذ عددٍ من السنوات حَشْدَ الشخصيات الإصلاحية لدعم مشروعه. ففي حدود عام 1934؛ سعى جاهدًا لإقناع رشيد رضا بجَعْلِ ذلك المشروعِ الإنجازَ الأعظم في مسيرتِه. وقد أيَّد رشيد رضا الفكرةَ من حيثُ المبدأ؛ لكنه رفضَ العملَ من أجل تحقيقها؛ متعلِّلًا بعدمِ رغبته في قيادة مشروعٍ يتطلبُ جَمْعَ الأموال. ففي ذلك الوقت؛ لم يعد لدى رضا أية أوهامٍ حول التزام الدول والحكَّامِ المسلمين بالأهداف الشاملة للإصلاح الإسلامي. ولأنَّ هؤلاء جميعًا لم يكونوا ليُمَوِّلُوا مشروعَ أبي يعلى؛ فقد كان سيتعين على هذا الأخير أن يجْمَعَ الأموالَ من مختلف المانحين والمتبرِّعِين. ويبدو أنَّ رضا لم يكن لديه لا الطاقةُ ولا الثقةُ الكافية للقيام بهذه المهمة. ولذلك أحال أبا يعلى إلى محمد بهجة البيطار، الذي أَعْربَ عن الشكوك نفسها فيما يتعلق بالجدوى المالية للمشروع(18).

وعلى الرغم من أنَّ إنشاءَ مِثْلِ هذا الهيكل الدولي كان يبدو طَمُوحًا للغاية ومليئًا بالصعوبات اللوجستية عند هؤلاء الإصلاحيين الإسلاميين؛ فإنَّ حُلْمَ التكتُّلِ الإسلامي -أي الجبهة الإسلامية السياسية والدينية، القادرة على متابعة الكفاح ضد الاستعمار، دون اعتبارٍ للحدود السياسية المصطنعة- ظلَّ حيًّا للغاية. فإنَّ محدودية موارِدِهم السياسية لم تُثْنِهِم عن محاولةِ تعزيزِ الوَحدة والتماسك في الدائرة الدينية، التي كانوا يمارسون فيها نفوذًا أكبر. وقد نوقشت

رسميًا فكرةُ تعزيز الهُويَّة الإسلامية المشتركة، من خلال عملية التصحيح الديني، وهي الفكرة التي رأى بعضُ الإصلاحيين أنها نتيجةٌ لازمةٌ للوحدة السياسية الإسلامية. وفي عام 1931؛ أوصى مشروعُ القانونِ الأساسيِّ للمؤتمر الإسلامي العام، المنعقد في القدس؛ بإنشاء جامعةٍ إسلامية دولية وحديثة في فلسطين، "للعمل على توحيد الثقافة الإسلامية"[19]. ومع اتفاق أغلب المشاركين على مبدأ الحد الأدنى من المطابقة الدينية، فإنهم اختلفوا حول معنى ذلك من الناحية العملية، وحول المعايير الدينية التي يُتَوقَّع من جميعِ المسلمين اتباعُها. وعندما عرض رشيد رضا سلسلةً من التوصيات؛ بصفته رئيس اللجنة الفرعية للدعوة والتوجيه الديني؛ فقد عارَض بعضُ المشاركين الآخرين تقريرَه، على أساس أنه متأثِّرٌ بالوهابية[20]. وكان فَهْمُ رشيد رضا للإسلام الذي يزداد في نقاويته، والذي وصفه صديقُه شكيب أرسلان بأنّه "وهابية حقيقية، لكنها مستنيرة ومعتدلة"[21]؛ لا يزال يُثيرُ الكثيرَ من الشكوك، في أن يكون بمثابة البارادايم [النموذج] الديني.

على خلفية هذه الانشغالات؛ بدأ مفهوم السلفية النقاوية يتشكل تدريجيًا. لم يكن تبنِّي القناعاتِ الإسلامية كافيًا لجَعْل المرءِ سلفيًّا نقاويًا؛ لكنَّ السلفيين النقاويين بشكل عامٍّ تبنَّوْا نوعًا من الإصلاحيَّة التي كان لها صدًى إسلاميٌّ عامٌّ، والتي قدَّمت نفسها بشكل جيّد نحو المطابقة الدينية. وكان مثالُهم الأرثوذوكسي والأرثوبراكسي [التقويمي] يتضمَّنُ اعتمادَ الإسلام النصي الوحيد النقي، الخالي من السمات المثيرة للانقسامات، والذي سيكون بالتالي مناسبًا وصالحًا لجميع الأمة. وهكذا نمت السلفية النقاوية مع القومية الإسلامية، وأصبح هذا النموُّ ممكنًا جزئيًّا بسبب النشطاء والمثقفين الذين استمروا في تأطير خطاب العولمة، والذين عملوا كوسطاء بين مختلف الجماعات والأفراد في أنحاء العالم الإسلامي. وكان الهلالي واحدًا من هؤلاء. فبين عامي 1930 و1957، زار الهلاليُّ ما لا يقلُّ عن ثلاثة عشر بلدًا في ثلاث قارات مختلفة، وكان يدعو المسلمين في كل مكان يَصِلُ إليه إلى التركيز على هُويتهم الإسلامية، كوسيلةٍ لهزيمة الوجوه الواضحة والخفية للإمبريالية.

لكنَّ الهلاليَّ، كالكثيرين غيره؛ كان لا يزال مؤيدًا للإصلاح المعتدل. ولم تُعْمِه إغراءاتُ القومية الإسلامية والمطابقة الإسلامية؛ عن ضرورة تمكين أتباعه وتعليمهم كيف يُصبحون مسلمين في العصر الحديث. ومع التزامه بالأرثوذوكسية والأرثوبراكسية؛ فلم يكن لديه النية للتخلِّي عن مبادئ الحداثة الإسلامية. بل آمن بأنَّ القوميين الإسلاميين الصادقين عليهم أن يكونوا أنصارًا للإصلاح المعتدل، فلن تستعيدَ الأمةُ مجدَها سوى بالإصلاح المعتدل، ومن هنا تحقق مصيرها التاريخي. ومن هذا المنظور؛ كانت تنقيةُ الإسلام وتصحيحُه بمثابة الوسيلة، لا الغاية في حد ذاتها. إنَّ قِصَر النَّظَرِ الإِصْلَاحِيّ لدى بعض الوهابيين، وعدم رغبتهم في تحقيق التوازن بين النقاوة الدينية والتقدم الحضاري؛ هو بالضبط ما كان الهلالي يأمل أن يتجَنَّبَه. وفي فترة منتصف القرن العشرين؛ استمر الهلاليُّ في الدعوة إلى الإصلاح المعتدل، مع التركيز أحيانًا على المطابقة الإسلامية، وكان أحيانًا أخرى يضعها وراء ظهره، لتعزيز وحدة الأمة الإسلامية.

ودعونا ندرس بمزيدٍ من التفصيل؛ كيف كان الهلالي يقدِّر إغراءات النمذجة المعيارية الدينية ومخاطرها. ففي حين كان الهلالي على وشك مغادرة الحجاز، كان مترددًا بين وجهتين: إندونيسيا الاستعمارية أو الهند الاستعمارية. وكانت له مراسلات مع علماءَ مِنْ كِلَا البلدَيْن، لكنه في النهاية اختار الهند. ومن الناحية المهنية كان هذا الخيار معقولًا؛ لأن سليمان الندوي (ت. 1953)، الذي كان رئيسًا لندوة العلماء في لكناو؛ دعاه إلى تدريس اللغة العربية في دار العلوم[22]. ومن الناحية البراغماتية أيضًا؛ كانت الهند الخيار الأسهل؛ نظرًا لأُلْفَتِه لتلك البلاد. فقد أمضى فيها ما يزيد قليلًا على العام في أوائل العشرينيات، بعد مغادرته لمصر. وفي تلك الفترة التقى بسُليمان الندوي للمرة الأولى.

كان قَبول الهلالي بتلك الوظيفة يشير أيضًا إلى تقديره لتلك المؤسسة. لقد بدأت ندوة العلماء أنشطتها في عام 1892، فكانت جمعيةً تضم نحو ثلاثين

عالمًا ممن يرغبون في إصلاح التعليم الإسلامي، في الهند التي تحكمها بريطانيا، مع تجنب كُلًّا مِن الإفراط في التغريب أو المحافظة الدينية[22]. ثم تأسست مدرستها الشهيرة، دار العلوم؛ بعد ذلك بست سنوات في لكناو. ومنذ بدايتها، وضعت ندوةُ العلماء أهدافًا كانت تتماشى تمامًا مع أهداف أنصار الإصلاح المعتدل في البلدان العربية. وكانت مؤسستُها التعليمية تهدِف إلى تقديم العلوم الحديثة إلى التلاميذ، وكذلك حاولت التغلُّبَ على الانقسامات الدينية، داخلَ المجتمع الهندي المسلم. ومن هنا كانت دار العلوم مفتوحةً أمام أي طالبٍ سُنِّي منتسب إلى أيِّ مذهبٍ[24]. ونظرًا للتقارُب الإِصْلاحيّ بين الندويين والمُصْلِحين المعتدلين العرب؛ فسرعان ما تطورت العلاقاتُ الشخصية بينهما. فقد دعا شبلي النعماني (ت. 1914)، الرئيسُ الأسبق لندوة العلماء؛ رشيد رضا بالفعل إلى دار العلوم، عام 1912[25].

وصل الهلالي إلى لكناو عام 1930، وظل هناك حتى نهاية عام 1933، وقد كان يرجع إلى العراق في نهايةِ كلِّ عام دراسي؛ لأنَّ أسرتَه كانت لا تزال هناك[26]. وقد تبين أنَّ فترة تدريسه في دار العلوم كانت تجربةً مميزةً له؛ ليس فقط لأنه اكتسب اعترافَ أقرانه به وأسس علاقاتٍ جديدةً؛ ولكن أيضًا لأنه تعلم مهاراتٍ أتاحت لعقله آفاقًا جديدة. فقد تعلَّم الهلالي خلالَ تلك الفترة اللغةَ الإنكليزية، وبدأ يُصِرُّ على أنَّ المسلمين في حاجةٍ لإتقان اللغة العربية وكذلك اللغاتِ الأجنبية. ومنذ ذلك الحين؛ ظلَّ تعدُّدُ اللغات يَلْعَبُ دورًا رئيسًا في حياته الفكرية. ومع ذلك؛ فقد كان إحياءُ اللغةِ العربية يمثِّلُ أولويةً مُلِحَّةً في سياق الهند الاستعمارية. ومنذ أوَاخِرِ القرنِ التاسعَ عشرَ؛ كان من الأفكار الرئيسة لدى المُصْلِحِين المسلمين أنّه لا يمكِنُ حُدوثُ أيِّ نهضةٍ إسلاميةٍ دون أن يكون لدى الناسِ الفَهْمُ الكافي والمناسب للغة العربية الفصحى، التي هي بوابةٌ للقرآن والسنة. وذهب بعضُهم إلى وجود علاقةٍ سببيةٍ مباشرة، بين تراجع اللغة الفصحى والانحدار العام للأمة منذ القرون الوسطى[27].

وقد كان لدى الهلالي وجهاتُ نظرٍ مماثلة، لكنه وضع رؤيتَه الإحيائيةَ

بمفرداتٍ قومية إسلامية. فكتب عام 1937: ''إن اللغة العربية عندي هي المفتاح الوحيد للثقافة الإسلامية الدينية والدنيوية''[28]. وكما تشير هذه اللغة الغامضة، كان الهلالي أحيانًا يقصد بالثقافة الإسلامية أنها مجموعُ سماتِ ''الحضارة الإسلامية''، التي يمكن أن يفخر بها أي مسلم (بما في ذلك الوحيُ نفسه، على سبيل المثال لا الحصر). ولكن في أحيانٍ أخرى، كان الهلالي يفهم الثقافةَ الإسلامية على نحو أكثر جوهرية. فالأمة الموحَّدَة، التي تجمع أنواعًا مختلفة؛ ستكون حتمًا كيانًا متعددَ الأعراقِ، ولكن لا ينبغي أن تكون كيانًا متعدد الثقافات. فإذا كانت الثقافة الإسلامية بمقتضى التعريف ثقافةً دينية، وإذا كان الإسلامُ الخالص هو أساس الوحدة الثقافية في الأمة الإسلامية؛ فإنَّ أيَّ اختلافٍ إسلامي داخليٍّ يُعدُّ من حيث المبدأُ إهانةً لدين السلف الصالح، وكذلك من علامات الضعف التي تحول دون قيام دولة مسلمة قوية وعضوية*. فهل يستحقُّ الشيعة والصوفية والمسلمون الخرافيون أن يُعْتَبَرُوا مُمثِّلِين للثقافة الإسلامية؟ لم يكن الهلاليُّ يعتقدُ ذلك، لكنه فضَّل أحيانًا أن يتجاهلَ الموضوعَ، بل احتفى ببعضِ هؤلاءِ المسلمين، عندما وجد مصلحة في ذلك[29].

وعلى أي حال؛ فإنّ ظهورَ أمّةٍ إسلامية قوية، تجمعُها ثقافةٌ دينيةٌ مشتركة، تقوم على الإسلام النقي؛ يستلزمُ أن يُتْقِنَ جميعُ المؤمنين اللغةَ العربيةَ الفُصحى. وكان الهلاليُّ يرى أنّ عدمَ معرفةِ المسلمين الهنودِ بلغة الوحي؛ جعلهم ساذجين بشكلٍ خاصّ. وكانوا عُرْضةً للقَبول بالبدع، والانضمام إلى الجماعات ''البدعية''، لا سيما حركة الأحمدية، وهي الحركة سيئة السمعة بسبب ادعاء النبوة والمسيحانية لمؤسسها الميرزا غلام أحمد (ت. 1908)[30]. فإنَّ أيَّ إنسانٍ يعلمُ اللغةَ العربية، كما يدعي الهلالي؛ سيدرك أنَّه لا القرآنُ ولا السُّنَّةُ يصحِّحَانِ التأويلَ الأحمديَّ للإسلام:

* استعمل الكاتب هنا مصطلح organic، وربما يكون مقصوده بالدولة العضوية - وفق السياق الذي يتكلم فيه -: الدولة التي يمثل أعضاؤها ثقافتها، أو التي يتسم أعضاؤها بالانسجام الثقافي. (المترجمان)

إنّ وجودَ الحركةِ الأحمدية هو نتيجةٌ للجَهْل باللغة العربية، والاعتمادِ على ترجمات الكتبِ الدينية. ويمكنني أن أؤكد على صحة هذا بالإشارة إلى أنّه لا أحد يميل إلى الإيمان بهذه النِّحْلة في البلدان العربية المتحضرة، على الرغم من جهود المرتدين، وعلى الرغم من ضعف ديننا في هذه الحقبة*.

كما اعتقدَ الهلاليّ أنّ اللغة العربية الفصحى، كلغةٍ مشتركةٍ؛ أكثرُ مناسبة لعَولمة العالم الإسلامي، مِنْ مجموعة اللهجات العامية. فإنّ تماسُكَ الأمَّة الإسلامية يعتمد على عِدَّةِ أمورٍ، مِنْ بَيْنِها الجهودُ لتَعْميم استعمالِ لغتها القومية الحقيقية. وقد ذهب الهلاليّ مثلًا إلى أنَّ شعبيةَ محاضراتِه الدينية، التي ألقاها في مدينتي مكة والمدينة في أواخر العشرينيات؛ كان يرجع إلى أنه كان يلقيها باللغة العربية الفصحى. ففي حين كان المدرسون المشهُورون بالعلم لا يحضر دروسَهم إلا قليلٌ من الناس لا يكادون يتجاوَزُون عشرة -كما يدعي الهلالي-؛ فإنَّ دُروسَه كان يحضرُها المئات: ''ولم أعرفْ لذلك سببًا، إلا أنني كنت أتكلم بلغةٍ يفهمُها أهلُ الأقطار المختلفة من البلاد العربية، وأولئك المدرسون الذين كانوا في أزمة من قلة المستمعين؛ كانوا يتكلمون بعاميتهم الخاصة''[32]. وفي دار العلوم؛ استمرَّ الهلاليّ على طريقته التي أثبتت نجاحَها في الدولة السعودية. فلم يكن هناك لا لهجاتٌ عاميَّةٌ ولا أُرْدُو في فَصْلِه.

وبعد ذلك بأربعة عقود؛ ادَّعى الهلاليُّ أنه استوحى ذلك من العالم الجرماني [الألماني] ماكسميليان برلتس Maximilian Berlitz وأسلوبِه المشهور في تدريس اللغات بطريقةٍ حية، دون استعمال الترجمة[33].

وسواءٌ أكان هذا صحيحًا أم لا؛ فقد أثارت أساليبُه البيداغوجية [التعليمية الأكاديمية] قلقَ كبارِ الأعضاءِ في ندوة العلماء. وطالب بعضُهم بفَصْلِ الهلالي، وأن يستبدل به أُستاذٌ يستعمِل اللغةَ الأُرْديةَ في الفصول. وعلى الرغم من دفاع

---

* لم نعثر على المصدر، وقد ترجمنا النص الذي نقله الكاتب، متوخين في ذلك أن يكون قريبًا من الأسلوب العربي الإسلامي عامة، وللهلالي خاصة. (المترجمان).

سليمان الندوي عنه؛ فإنَّ العلماءَ المُعْترِضين كانت لهم اليدُ العُلْيا وفَصَلُوا الهلاليَّ. وبدلًا من الخروج من لكناو؛ قرر أن يحوِّل منزلَه إلى مدرسةٍ لتعليم اللغة العربية للأطفال. وكانت النتائجُ مذهلةً على ما يبدو، بحيثُ أنَّ الأعضاءَ المتشكِّكِينَ من ندوة العلماء اختبروا هؤلاءِ التلاميذَ اختبارًا شفويًّا وكتابيًّا، فأدركوا أنَّ مستوى هؤلاءِ الأطفالِ قد تجاوزَ كلَّ التوقُّعَاتِ. فتراجع العلماءُ، وعادَ الهلاليُّ إلى دار العلوم.

وفي وقتٍ لاحقٍ، اقترح سليمان الندوي على زميله المغربي إنشاءَ مجلةٍ باللغة العربية، لتُوَفِّرَ للطلاب فرصةَ تطبيقِ ما تعلَّموه من المهارات اللغوية. وأدى هذا إلى مولد مجلة الضياء، التي كانت تُعد "أول دَوْرِية عربية في الهند تتمتع بقَدْرٍ من الرَوَاج"[34]. وكان مؤسسها ومحررها الفعلي طالبًا هنديًّا من طلاب الهلالي، وهو مسعود عالم الندوي (ت. 1954)، الذي بَنَى بنفسه وبمساعدة أستاذه سُمعةً وصِيتًا في دوائر الإصلاحيين المتخطين للحدود. وكان سليمان الندوي والهلالي يساعدانه في عملية التحرير، كما شاركا في الكتابة في المجلة أيضًا. وخلافًا لمجلة الإصلاح لمحمد حامد الفقي في مكة؛ فقد كانت الضياء قناةً للتبادُلِ الفكري بين الإصلاحيين المعتدلين، محليًّا وخارجيًّا. ناقشت مجلة الضياء، التي صدرت في الفترة بين عام 1932 وعام 1935؛ المُثُلَ العُلْيَا للحداثة الإسلامية، وشجَّعَت المسلمين الهنودَ على تجاوز بلادهم الإقليمية؛ ليتبنَّوْا المشروعَ الإصلاحي الذي يَشْمَلُ الأمَّةَ بأَكْمَلِهَا. وللتأكيد على البُعْد الإسلامي لمجلة الضياء، ولزيادة انتشارها؛ كان الهلالي يُرْسِل نُسَخًا منها إلى الإصلاحيين في دائرته وشبكته. فأعاد رشيد رضا مثلًا طباعة افتتاحية المجلة الأولى في المنار. وكذلك محب الدين الخطيب، الذي كان يشير في كثير من الأحيان إلى مجلة الضياء على صفحات الفتح، حتى إذا لم يكن سببُ ذلك ليس أكثر مِنْ إرْسالِ الهلالي للمقالات إليه طيلة الثلاثينيات من القرن الماضي. (وكذلك فعل مسعود عالم الندوي، الذي سرعان ما أصبح كاتبًا منتظمًا في الفتح). وانتشرت سمعة الضياء أيضًا إلى المستعمرات الفرنسية في شمال أفريقيا الفرنسية. ففي عام 1935؛ أعادت مجلةُ الشهاب الإصلاحية الجزائرية، التي

كان يحرِّرُها عبد الحميد بن باديس (ت. 1940)؛ أعادت طباعةَ مقالٍ لمسعود عالم الندوي حول أَسْلَمة الهند[35]. وليس من الواضح ما إذا كان ابن باديس قد علِمَ بشأن الضياء من خلال الفتح أم الهلالي، الذي كان يساهم في الشهاب والإصدارات الشقيقة في أواخر العشرينيات، وكان معروفًا لدى الكتَّاب والقُرَّاء الجزائريين الإصلاحيين. ومهما كان الأمر؛ فإنّ هذا الانتشارَ الواسعَ كان أمرًا لافتًا للنظر، لمجلةٍ هنديةٍ تُكتَب باللغة العربية لكنها تُصف بالحروف الأردية - وهي المشكلة التي كان مسعود عالم الندوي يُكْثِرُ الاعتذارَ عنها.

وعلى الرغْمِ من أنَّ الأدب وإصلاح التعليم اللغوي كان من بين الموضوعات البارزة لمجلة الضياء؛ لكنها روَّجت أيضًا لـ "الثقافة الإسلامية"، ورَفَعت من الوَعْي بمحنة المسلمين الآخرين في جميع أنحاء العالم، من أوروبا إلى اليابان[36]. ولم تكن القوميةُ الإسلامية بعيدةً عن أذهان المساهمين في المجلة، كما يتضح هذا من النداء الملتهب للمفهوم العضوي للأمة، الذي أطلقه عام 1934 أحد التلاميذُ الشُّبَّان للهلالي، وهو أبو الحسن علي الندوي الذي اشتهر فيما بعد (ت. 1999). لقد قال هذا الأخير إنه على الرغم من الاختلافات الجغرافية واللغوية والعِرْقِية؛ فإنَّ العالَمَ الإسلامي كان كالبيت الواحد، الذي يشترك سُكَّانُه في التجربة المؤلمةِ نفسِها، من التعرُّضِ للسُّمِّ نفسِه - ألا وهو الاستعمار المادي والروحي الأوروبي[37]. ومع ذلك فلم يكن يتكلم كثيرًا عن المطابقة الإسلامية؛ فقد كان مُهتمًا بالدرجة الأولى بتأمين الهُوِيَّة الدينية للمسلمين، وحثِّهم على الفَخْرِ بالانتماء إلى الأمة، على غرار أعمال أرسلان إلى حد كبير. وبالمناسبة، فقد كانت الضياء تحتوي على اقتباسات متكرِّرَةٍ من تعليقات أرسلان العربية على كتاب لوثروب ستودارد Lothrop Stoddard: العالم الجديد للإسلام، وفي أواخر عام 1935؛ بدأ أرسلان مراسلاتِه مع مسعود عالم الندوي. وبعد ذلك بفترة وجيزةٍ؛ كتب مَنْ يُسمَّى بأمير البيان مقالًا حصريًّا للضياء، عن مشروع ترجمة *موسوعة الإسلام* الأولى لبريل إلى اللغة العربية، بشرط تصحيح أخطاء المستشرقين الغربيين وتفنيدها

بوضوح مِنْ قِبَلِ لجْنَةٍ من علماء المسلمين[38]. والغرضُ من هذه الترجمةِ هو مَنْحُ المسلمين الشعورَ بالفَخْرِ بتُراثهم وإنجازاتهم المشتركة.

وأما المساهمون الآخرون في مجلة الضياء؛ فقد اتبعوا المنهج نفسَه، مثل أبي الحسن الندوي وأرسلان، ونتج عن ذلك أنَّ المجلة لم تكن تركّز على الأرثوذوكسية ولا الأرثوبراكسية [التقويمية]، وإنما على تعزيز الشعور بهويةٍ إسلاميةٍ فضفاضة، من خلال عمليةٍ أفضل ما توصف به أنها تثبيت للقومية. وكذلك الهلاليّ، الذي ظل هادئًا على نحو يثير الدهشة، فيما يتعلق بالاعتقاد والشريعة الإسلامية، على صفحات الضياء. ولا يعني هذا أنه تخلّى عن مبادئه ومُثُلِه الدينية. فإن كتاباتِه السابقة ضد الشرك والخرافات والتجاوزات الصوفية والشيعة؛ قد أَوْضَحت أنه مهتمٌّ بتنقية الإسلام، وكان قد اتفق مع صديقه عبد الظاهر أبي السمح، عندما قال الأخير قبل سنوات في مكة إنَّ دعوةَ الناس إلى الإسلام الحقِّ هي "بوابة الاستقلال والحرية"[39]. ولكن في المخطط الكبير للأشياء: كانت تنقيةُ الإسلام وأَمْثَلَتُهُ مُجرَّدُ طريقةٍ واحدة فقط، من بين كثيرٍ من الطرق لتقوية المجتمع الإسلامي في جميع أنحاء العالم، ولم يكن يَلْزَمُ دائمًا أن يكون لها الأولويةُ على غيرها. وكانت الجوانب المختلفة للاستراتيجية الإصلاحية أكثرَ ملائمةً في السياقات المختلفة. ففي الهند الاستعمارية، خلافًا للدولة السعودية؛ كان الأكثرُ إلحاحًا هو إحراز التقدُّم في قضية اللغة العربية. وكذلك كان من المهمِّ أيضًا الدعوة إلى الإصلاح المعتدل، أكثر من مجرد تنقية الإسلام السني.

ولذلك فضَّل الهلاليُّ أن يكتبَ عن الحاجة إلى الجمع بين التعليم الدينيّ والعلومِ الحديثة؛ لإخراج قوميِّين إسلاميين قادرين على مواجهة القوى الغربية. وقال إنه يتعيَّن على المسلمين الهنودِ تبنِّي هذا المبدأ الأساسي، ويتعيَّن عليهم أيضًا العملُ على ذلك من خلال إنشاء عددٍ أكبرَ من الكُلِّيَّات والمدارس ودعمِها ماديًّا، لتخريج الأطباءِ والمحامين والجغرافيين والمهندسين والكيميائيين، وليكونوا في الوقت نفسِه مؤهَّلِين تمامًا للدفاع عن الدين والأمة. ولكن بصَرْف

النَّظر عن تعليمِه للغة العربية بأفضل الطرق وأكثرها فعاليةً؛ فلم يحدِّد الهلاليُّ قطُّ طبيعةَ التعليم الإسلامي الصحيح. لكنّه أَظْهرَ احترامَه لجميع المعلِّمين الذين سعوا إلى الجمع بين العلوم الدينية والدنيوية، بغضِّ النَّظِر عن فهمِهم للإسلام. ولذلك وضَعَ مؤسِّسي الجامعة المِلِّيَّةِ الإسلامية في دلهي على قدم المساواة مع مؤسِّسِي ندوة العلماء في لكناو، بل إنه اعترفَ بجُهُودِ السِّير سَيِّد أحْمد خَانْ، مؤسس الكلية الأنجلو شرقية في عليكره، والذي سيتنصَّل منه لاحقًا[40]. وعلى نحو براغماتي؛ كان الهلالي مصممًا على عدم السماح لقناعاته السلفية بأن تعوق حَشْدَ الهنود المسلمين باعتبارهم مسلمين وحسب. وكان يقول إن الإيمان بإله واحدٍ مسألةُ ''عزَّة قومية''، لكنه لم يفصِّل كيف ينبغي تأويل هذا الإيمان بالإله الواحد[41].

وعلاوةً على ذلك، لم يُشِر الهلاليّ في مقالاته في الضياء إلى أنَّ مناهج دار العلوم كانت تتضمن موادَّ كان السلفيون، حتى في منتصف القرن العشرين؛ سيجدون أنَّها موضعُ اعتراض؛ فقد تضمَّنَتْ كتابًا عن التصوف الفلسفي، وحاشية على عقيدة النسفي (ت. 1142)، وهي عقيدة كلامية[42]. وما أزعج الهلاليَّ لم يكن تعرُّض الطلاب للعقائد الباطلة، وإنما أزعجه أن المناهج كانت ضعيفةَ التخطيط، ولم تكن مُصَمَّمَةً بحيث تُساعد الطلابَ على الاستفادة من قدراتهم بالكامل. وكان الأكثرَ إزعاجًا عنده هو عجز الكثير من المدارس الإسلامية عن الحفاظ على التوازن الجيد بين ما هو دِينيّ وما هو دنيوي في برامجها.

ولم يكن يَسَعُ المؤسساتِ التعليميةَ أنْ تُهمِلَ الدِّينَ إلى الحدِّ الذي تظلُّ فيه إسلاميةً بالاسم فقط، وكذلك لم يكن يسعها أن تُعْرِضَ عن العلوم الحديثة. فهذا التوازنُ هو تحديدًا ما كان المجتمعُ الإسلامي في حاجةٍ إليه ليستعيد قوتَه ويهزِمَ أعْدَاءَه، إلى الدرجة التي يكون فيها رفضُ موقف منتصف الطريق يرقى إلى درجة الخيانة، في المنظور القومي الإسلامي لدى الهلالي. ولذلك، قدَّمَ تلك التوصيةَ إلى قُرَّائِه الهنود عام 1934: ''نَقُّوا المدارس والمستشفيات والمكاتب، من كلِّ من المتفرنجين الخائنين، والعلماء الجامدين والخائنين''[43].

ومع ذلك؛ فلم يتخلَّ الهلاليُّ تمامًا عن المطابقة الإسلامية. ففي الوقت نفسِه الذي كان يكتب فيه للضياء؛ كان يرسل بالمقالات إلى الصحيفة الجزائرية الأُسبوعية الصراط السوي، لسان حال رابطة العلماء المسلمين الجزائريين. وفي هذه المقالات؛ كان أكثرَ استعدادًا لتناول المسائل الأرثوذوكسية والأرثوبراكسية. فقد دافع عن المنهج النصِّيِّ في فَهْمِ الإسلام، وحذَّر الصوفيين من إساءة فهمهم لمفهوم الأولياء، وانتقد العلماء الجزائريين الذين قدَّموا الفقهَ المالكيَّ على القرآن والسنة[44]. وكذلك خلال إحدى رحلاته الصيفية إلى كابول عام 1933؛ كان الهلالي قلقًا بشكل واضح من المعتقدات والممارسات الدينية البِدْعِيَّة لدى السكان هناك. وبالإضافة إلى اعتراضاتِه العَلَنِيَّة لهؤلاء الأفغان حول التزامهم بالمذهب الحنفيّ؛ فقد انتقد سرًّا التزامَهم العامَّ بالطرق الصوفية، ورفضَهم العميقَ لعقيدة الوهابية. وقد عَلِمْنَا هذا جزئيًّا من روايته الشخصية لملاحظاته، التي أرسلها إلى رشيد رضا، والذي بدوره شَارَكَها مع أرسلان[45]. إنَّ تخلِّي الهلاليّ عن مثل تلك العبارات في الضياء؛ يرجِع إلى أنَّه كان يعتبر أنَّ المسلمين الهنود لم يكونوا في مرحلةٍ يُمْكِن أن يضعوا فيها تنقيةَ الإسلام وأَمْثَلَته على رأس أولوياتهم. وباعتبارِهم أقليةً محاطةً بالهندوس وأتباع الديانات الأخرى؛ فقد كانوا مضطرين أولًا إلى تقليلِ اعتمادهم على اللغة الأردية، واكتساب الوعي بأنفسِهم كجُزْءٍ من مجموعة قوميّة ودينية عالميّةٍ مُمَزَّقَةٍ. وباستثناء الأحمدية، الذين كانوا في غاية البُعْدِ عن الحقِّ، وكانوا مُنْخرِطين في أنشطةٍ تبشيرية، للدرجةِ التي منعَتْ أن يَتْرَكَهم وشَأْنَهم؛ فإنّ الهلاليَّ لم يكن يرى أن الوقتَ مناسبٌ للجِدَالات الداخلية حول التفاصيل العَقَدِية والفِقْهِيَّة في الهند. ففي هذا الجزء من الأمة؛ كانت المطابقة الإسلامية أمرًا ينبغي تأجيلُه إلى وقتٍ لاحق.

كانت هذه السلسلةُ من المخاوف واضحةً في نقاشٍ جَرَى بين الهلاليّ ومسعود عالم الندوي على صفحات الفتح. فبالنَّظر إلى أنَّ المسلمين في إقليم السِّنْد لم يكونوا يتحدثون اللغة الأردية؛ فقد أَعْرَبَ مسعود عن شكوكه عام

1937 من احتمال إدراجهم في دولة باكستان المُقْبِلة. ولكونِه إسلاميًّا قوميًّا حقيقيًّا؛ كان على الهلالي أن يعاتِبَ تلميذَه السابق. وفي رسالةٍ مفتوحة؛ أوضح الهلالي أنَّ تحريرَ مسلمٍ واحدٍ من نِيرِ أعداء الإسلام كان غايةً نبيلة. ولأنَّ المسلمين يتعيَّنُ عليهم أنْ يحدِّدُوا هُوِيَّتَهم في المقامِ الأوَّلِ من الناحية الدينية؛ فإنَّ الاختلافاتِ اللغويةَ أو العِرْقيةَ ليست أعذارًا للتخلِّي عن الإِخْوَةِ في الدِّين واستبعادهم في النضال ضدَّ الاستعمار. وعلى الرغم من إصرارِه على الصِّلَةِ بين اللغة العربية والثقافة الإسلامية؛ فإنَّ الهلاليَّ الآن يشعر بالحاجة إلى القول بأنَّ الاختلافَ اللغويَّ لا ينبغي أن يُضْعِفَ المشاعرَ القومِيَّةَ الإسلامية. وكما أشار؛ فإنَّ البلدان المتقدِّمَةَ مثل سويسرا وبلجيكا لديها أكثرُ من لُغَةٍ رَسْمِيّة. وبالمِثْل، هناك في المملكة المتحدة مَنْ يتحدثون اللغةَ الأسكتلندية، وهناك من يتحدثون الإنكليزية أو الويلزية، ومع ذلك؛ فإنَّ دَوْلَتَهم قويَّةٌ ومتَّحِدَةٌ[46].

لكنَّ الهلاليَّ لم يكن صريحًا تمامًا هنا. لقد كان يعتقدُ أنّ التنوُّعَ اللغوي من الأشياء النافعة للأمة الإسلامية - ولكن بشرط أن يكون أولئك الذين يتحدثون لغاتٍ أخرى يُجِيدون بالفِعْلِ اللغةَ العربية الفصحى[47]. وهذا هو السبب في قَرارِه بتعلُّم اللغة الإِنْكليزية أثناء وجوده في لكناو، أولًا مع طلابه في نَدْوة العلماء، ثم بعد ذلك مع قسيسٍ كَنَدِيٍّ ومُبَشِّر، كان يأمَلُ في تَحْوِيلِه إلى المسيحية من خلال هذه العملية. وكان الهلاليُّ نافِذَ الصبر مع العلماء المسلمين المحافظين، الذين لم يَفْهَموا أنَّ تعدُّدَ اللغاتِ كان وسيلةً للأُمَّة للدفاع عن نفسِها ضدَّ الاستعمار، ومن ثَمَّ طاعة الله على نحوٍ أفضل في العصر الحديث. لقد كان تعلُّمُ اللغاتِ الأجنبية، كما يقول؛ فَرْضَ كِفَايَةٍ - أي واجب ديني لا يَلْزَمُ كُلَّ مُسْلِمٍ، ما دام الآخرون قد قاموا به نِيابَةً عن المجتمع[48].

وممَّا لا يخلو من دلالة؛ أنّ الهلاليَّ سمح لنفسه بمعارضة مسعود عالم الندوي علنًا، بسبب نُكُوصِه عن القوميَّة الإسلامية، مع امتناعه عن معارضة مسعود أو غيره من طلبته الهنود بشأنِ المسائِلِ الدينية. لقد كان مسعود طالبًا نجيبًا، وقال الهلالي عنه لاحقًا إنّه لم يَرَ فيه ما يَعِيبُ سوى تعصُّبِه للمذهب

الحنفي. وعلى الرغم من خلافهما الديني؛ فقد ظلَّا قريبيْن، ليس فقط بسبب العلاقة بين المعلم والطالب، ولكن أيضًا بسبب شعورِهما بأنَّ كُلّاً منهما يحمل مصلحةَ الأمَّةِ في قلبه. ولم يترك مسعود المذهبَ الحنفيَّ ويُعْلِن التزامَه بالكتاب والسنة وحدهما إلا في أواخر الأربعينيات من القرن الماضي، وهو ما أرضى الهلاليَّ كثيرًا[49]. زار مسعودٌ المملكةَ العربية السعودية، وكوَّن هناك علاقاتٍ دافئةً مع علماء وهابيين بارزين، بل كتب كتابًا مخصصًا للدفاع عن محمد بن عبد الوهاب. وتضمنت ترجمته العربية مقدمة للهلاليّ، الذي عرض مسوَّدة الكتاب على عبد العزيز بن باز (ت. 1999)، وأوصى بنَشْرِها. ومِثْل أستاذِه المغربي؛ أصبح مسعود يتصوَّر الإسلام على أنه رسالة فريدة وبسيطة ومعيارية، صالحة للأمة كلها: "والحق عندي هو اتباع الكتاب والسنة فقط. فلا أرى الرشد والهداية مِلْكًا لجماعة فقهية أو مدرسية أو وطنية. إن الحق ليس مِلْكَ يَمِين نَجْدٍ، ولا الهنْدُ اشْتَرَتْه"[50].

وهكذا حتى نهاية حياته القصيرة؛ أصبح مسعود عالم الندوي سلفيًّا في الاعتقاد والفقه[51]. ولكن في نظر الهلالي؛ احتل هذا التحوُّلُ المركزَ الثاني، بعد اهتمام مسعود بالقومية الإسلامية وإنجازاته في هذا الصدد. وعندما زاره الهلاليُّ في باكستان عام 1951؛ كان مسعود رئيسًا لدار العروبة، وهي فرع منظمة أبي الأعلى المودودي الجماعة الإسلامية، في مدينة راولبندي. وكان هذا الفرعُ مخصصًا لنشر رسالة الحركة الإسلامية الباكستانية، باللغة العربية لا الأردية. وكان الهلالي يبدو أكثر فخرًا بقُدرة تلميذِه السابق على تجاوز الخصوصيات الثقافية، والتأكيد على الهُوية الإسلامية، في مواجهة الاستعمار الروحي والمادي. وأعلن أنَّ دار العروبة كانت أولى ثمرات عمله كأستاذ في لكناو في أوائل الثلاثينيات، ونسب إلى نفسه فضل إدخال اللغة العربية إلى "المسلمين الذابلين سابقًا" في شبه القارة الهندية[52]. ولا شكَّ أن قصة مسعود عالم الندوي تبيِّن أنَّ المعرفةَ القوية باللغة العربية يمكن أن تقود المؤمنين نحو السلفية، لكنّ الهلالي كان يعرف متى يستقرُّ على درجة أخف من المطابقة الدينية. وخلافًا لمعظم تلاميذ رشيد رضا الآخرين، الذين شاركوا في حملة

الدفاع عن الوهابية؛ كان الهلاليُّ صريحًا تمامًا حول الحاجة المستمرة إلى حل توافقي، في السياق الاستعماري. وكان حُلمُه في نهاية المطاف دولةً إسلامية موحَّدةً لها عقيدة واحدة، هي عقيدة السلف، وفهم مُوَحَّد للفقه الإسلامي[53]. ولكن إذا أصبح المسلمون الضالون مدافعين عن \الأمة، وإذا تعلموا أن يهتموا بالأمة الإسلامية بأكملها، ليس بمنطقة أو ثقافة فرعية واحدة على وجه الخصوص، وإذا اتفقوا على التعاون في الكفاح ضد أعداء الإسلام الداخليين والخارجيين؛ فينبغي قَبولُهم كحُلفاء قوميين.

ولا عجب إذن، أنّ الهلاليّ خلال الحقبة الاستعمارية كان يدعم ويفتخر بأفرادٍ لم يرتقوا إلى مستوى المعايير السلفية. وهذا يفسر لماذا في عام 1943، عندما انتقل من الهند ليقيم مرَّةً أخرى في جنوب العراق؛ كتب رثاءً قصيرًا لمُربِّيه ربُّه (ت. 1942)، الصوفي المغربي المجاهد، ابن الشيخ الشهير ماء العينين وأخو أحمد الهيبة، الذي كان على وشك الخروج من منطقة الأطلس الصغير، بعد تقدُّم القوات الفرنسية. كان الهلالي يعتقد بوضوح أن جهاد مُربِّيه ربُّه ضد فرنسا الاستعمارية يضمَن قدرًا كبيرًا من الاحترام، وموقفًا متسامحًا نحو قناعاته الصوفية، غير المقبولة سلفيًّا[54]. ونرى الشيء نفسَه في علاقته مع أبي الحسن الندوي، أشهر تلاميذه من الهنود، الذي لم يكن أقربهم إليه رغم ذلك. أصبح أبو الحسن رئيسَ ندوة العلماء بعد وفاة سليمان الندوي عام 1953، واكتسب سُمْعةً طيبة كإسلامي قومي، ومؤلف مشهور بعدة لغات. لقد استمر هو والهلالي في المراسلات، وكان يبدو أنهما يتمتعان بعلاقة طيبة لسنواتٍ عديدة[55]. ومع ذلك؛ فقد كانا مختلفيْن بشأن مسألة النقاوة الدينية. كان أبو الحسن الندوي، من نواحٍ كثيرة؛ مُصْلِحًا ذا نَزْعَةٍ أكثرَ اعتدالًا. فقد كان صوفيًّا، وكان أكثر تعاطُفًا مع الديوبندية من الهلالي، وكان مؤيِّدًا وداعمًا لحركة التبليغ - وهي الحركة التي كان الهلاليُّ يُدِينُها بشدَّة لترويجها للبِدَع الدينية والعقائد الضالة.

هذه الاختلافات في الرأي بين أبي الحسن الندوي والهلالي حول الدين؛ جسَّدت مفارقة المطابقة الإسلامية - وتحديدًا: أن أَمْثَلَةَ الإسلام، من أجل

تحقيق الوحدة بين المسلمين؛ لا يمكن أن يتمَّ سوى بإدانة المسلمين الآخرين والتشنيع عليهم. ولم يكن لدى أبي الحسن الندوي الرغبة في التصدّي لهذه المشكلة. وعندما قدَّمه الهلالي إلى شبكاته المختلفة، المتخطية للحدود، من الإسلاميين القوميين، في مطلع الثلاثينيات من القرن الماضي؛ كان واضحًا منذ البداية أنّ هذا الطالبَ الهنديَّ الشابَّ كان أكثر انتماءً وقُربًا من النشطاء الذين تبنَّوْا مجابهة الاستعمار وتبنَّوْا سياساتِ الهُوية الإسلامية، مِنْ هؤلاء الذين أكَّدُوا على السلفية والنقاوة الدينية. ويصِف أبو الحسن الندوي، في مذكرات رحلته؛ حماسَه لمقابَلة محبِّ الدين الخطيب في مصر عام 1951: ''ومعرفتنا بالفتح وصاحبها قديمة، مضى عليها نحوُ عشرين سنة، يوم كُنَّا تلاميذ عند الأستاذ الكبير السيد تقي الدين الهلالي''[56]. ففي ذلك الوقت؛ أَشْعَلت المجلة خيالَ أبي الحسن - برسالتها الإصلاحية، وتركيزها على الشؤون الإسلامية العالمية، وكُتَّاب الأعمدة فيها مثل شكيب أرسلان-. لقد كانت مهتمًّا بهذه الدائرة من المثقفين والمفكرين الدينيين.

وعلى النقيض من ذلك، كان أبو الحسن الندوي أقلَّ حماسًا بكثير لسَعْيِ العلماء السلفيين إلى المطابقة، ولم يستَجِب استجابةً جيدةً إلى عملية الأَمْثَلة [المُعَايَرَة] الدينية التي كانوا يروِّجون لها أحيانًا. فلم يتقبَّلْ هذا البُعْدَ الإِقْصَائي للقومية الإسلامية. وخلال رحلتِه إلى دمشق عام 1951؛ كان مهتمًّا بزيارة البيطار، الذي كان قد عاد إلى وطنه سوريا: ''سمعت اسم الشيخ محمد بهجة البيطار الدمشقي من أستاذنا الشيخ تقي الدين الهلالي، وكان يَظْهَر اسمُه بين حينٍ وآخر في المجلات العلمية والدينية، وكنت أعرِفُه كعالم ضليع سلفي''[57]. وعلى الرغم من أنَّ البيطار كان الأكثرَ مرونةً بين السلفيين النقاويين، الذين عمِلوا مع الهلاليّ في الحجاز في أواخر العشرينيات؛ فقد كان في المقام الأول متخصِّصًا في الاعتقاد، ولا يبدو أنَّ أبا الحسن وجد فيه الرفيقَ الفكري. كان أبو الحسن أكثر حماسًا بكثير لمناقشاتِه مع المفكرين الإسلاميين الشباب، والعلماء المشاركين في السياسة. وانطلاقًا مما كتبه في مذكراته؛ كانت زيارتُه للبيطار

زيارةً شَكْلِيَّة، لا حَدَثًا بارزًا. وكان الأكثرَ إزعاجًا ما حدث في لقائه بالفِقي في القاهرة، في وقت سابق من ذلك العام. فالأكثر إثارةً للقلق؛ ما لاحظه أبو الحسن أنَّ الفقي، صديق الهلالي المصري؛ كان قادرًا على الاستعلاء باستقامته وطائفيته السلفية. ولم تُعْجِب المحاضرةُ التي ألقاها الفقي في مقر جمعية أنصار السنة المحمدية؛ ضَيْفَه الهندي:

ولكن لم يُعْجِبْني كلامُه في أهل المذاهب؛ فقد كان كلامًا لاذعًا وتهكُّمًا ساخِرًا، فقد ذكر أنهم عُمْي وصُمٌّ وبُكْمٌ في الدنيا والآخرة، إلى غير ذلك، وهذا كلامٌ لا يليق بمُصْلِحٍ مُخْلِص، وهو كلام مُنَفِّرٌ لا يخدم مَصْلَحَةً من مصالح الدين، وكذلك أتمنَّى أن يكونَ في درسه نصيبٌ للقَلْبِ، مثل نصيب العقل أو أكثر[58].

وخلافًا لمسعود عالم الندوي؛ لم يشهد أبو الحسن الندوي تحوُّلًا إلى النموذج السلفي قط. وخلال الفترة الاستعمارية؛ كان الهلالي مستعِدًّا للتغاضي عن هذه الحقيقة. وكلما جدَّ الجِدُّ؛ كان الهلالي عادةً يعتَبِرُ أنَّ التعاوُنَ بين القوميين الإسلاميين أكثرُ أولويَّةً من النقاوة الدينية. أما في فترة ما بعد الاستعمار؛ فقد وجدَ الهلاليُّ نفسَه تحت قيودٍ أقلّ، وأصبح أكثرَ تَصْرِيحًا حول الأخطاء التي وقع فيها تلميذُه السابق. فانتقد أبا الحسن لكونه صوفيًّا، ولتقليده للمذهب الحنفي، ودَعْمِه لحركة التبليغ، وأَعْرَبَ عن أَملِه في تَوْبة أبي الحسن، مثل مسعود الندوي[59].

وفي الرُّبْع الأخير من القرن العشرين؛ ظهرت انتقاداتٌ مُمَاثِلَةٌ لأبي الحسن الندوي، من سلفيين آخرين، ومن بينهم بعضُ المُنْتَمِين إلى المؤسسة الدينية السعودية أو القريبين منها. وعلى الرغم مِن صِلَات أبي الحسن بوزارة التربية والتعليم السعودية، وانتمائه إلى رابطة العالم الإسلامي، التي ترعاها السعودية؛ فقد اعتبره عالمُ الحديث المدَنِي حماد الأنصاري (ت. 1998) مسلمًا ضالًّا، بعد لقائِه به في الهند. واتَّهَمَ الأنصاريُّ، مِثْل الهلالي، أبا الحسن الندوي؛ بأنه صوفي وتبليغي وحنفي متعصب. ورأى أنَّ ''السبب في إِقْبَال الناسِ عليه فصاحتُه

وكتاباتُه الجيدة وهو سياسي كبير"[60]. كما نَجِدُ انتقادًا أكثر قسوة في أطروحة الدكتوراه لشمس الدين السلفي الأفغاني (ت. 1999)، في الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة. فانتقد الأفغاني أبا الحسن تلميذَ الهلالي السابق لانعدام تمييزه. فكيف يمكن لأبي الحسن أن يُثْنِيَ على أهل الضلال مثل الرومي والغزالي والماتريدي وغيرهم من المنحرفين، إلى جنب ثنائه على العلماء الصادقين مثل ابن تيمية؟ مثل تلك الشمولية كانت علامةً على الغباء. وقال الأفغاني إن أبا الحسن الندوي كان يتظاهر بالعقيدة السلفية، لكنه لم يكن كذلك. وقبل أي شيء؛ ينبغي أن يُنتَقد تقدير أبي الحسن للمسلمين غير الأرثوذوكسيين. ومهما كانت الخَدَماتُ التي قدَّمها هو، أو تلك الشخصيات الضالّة، إلى الأمة؛ فإنَّ عدم التزامِهم بالمعايير السلفية يجعلُهم غيرَ مستحقّين للإعجاب[61].

الظهور البطيء للسلفية النقاوية كمفهوم

إنّ لقاءَ أبي الحسن الندوي بالفقي يذكِّر بأن بعض القوميين الإسلاميين كان يملكون مفهومًا أكثرَ إلحاحًا للوحدة الإسلامية. فهؤلاء الذين كانوا أشدَّ ميلًا نحو النقاوة والمطابقة الدينية، ومن بينهم أكثر أعضاء جماعة أنصار السنة المحمدية في مصر والمتعاطفين معها؛ كانوا الأكثر انتسابًا إلى السلفية، وهم الذين طوَّروا مفهوم السلفية النقاوية. ومع ذلك؛ فلم تكن عملية بناء هذا المفهوم سريعةً على نحو خاص، ولم تتبع أيضًا مسارًا خطيًّا. بل كانت هذه العملية متقطِّعةً خلال منتصف القرن العشرين - ويرجع هذا جزئيًا إلى أنّها ظلَّت محاولةً مبدئيةً لإضفاء الطابع الرَّسمي على تسمية غير عادية وغامضة، ويرجع كذلك إلى أن مسائل النقاوة الدينية ظلّت في معظم الحالات متشابِكَةً مع أهداف إصلاحية أخرى.

وتتَّضِحُ هذه النقطةُ الأخيرة جيدًا في كتابات الهلالي. فالشيءُ البارز في نشاطِه خلال العقود الأخيرة من الحقبة الاستعمارية؛ كان بالتحديد المرونة التي

كان يُظْهِرها - ففي بعض الأحيان كان يركِّزُ على المطابقة الدينية، وفي أحيانٍ أخرى كان يركّز على تمكين المسلمين، وكان يسمح بقَدْرٍ أكبر من التسامح مع الخلاف الإسلامي، من أجل القومية الإسلامية. وقد يجعلُه هذا كما لو كان ذا وَجْهَيْنِ، إلا أنّه كان من الشائع بين الإصلاحيين المسلمين أن يعملوا على عدَّةِ جَبَهَاتٍ في وقت واحد. وباختصار؛ كان لدى الهلالي ما هو أكثر من مجرد النقاوة الدينية. ولم يكن يسلِّطُ الضوء دائمًا على هُويته السلفية؛ لأنّ ذلك لم يكن يتماشَى دائمًا مع أهدافه الآنية، مما يعني أن مساهمته في تطوير مفهوم السلفية كانت مُتَقَطِّعَة. وعندما اختار أن يكتب عن الأرثوذوكسية والأرثوبراكسية (التقويمية)؛ كان لديه المزيد من الفُرَص لاستخدام مصطلح السلفي وتعريفه، وبدرجةٍ أقل، مصطلح السلفية أيضًا. لكن هذا لم يكن يقع على أساس منتظم.

ومع ذلك؛ فمن الواضح أن تلك المصطلحات قد اكتسبت تداوُلًا زائدًا في منتصف القرن العشرين. فمن يطّلع على مجلة الإصلاح للفقي، أو مجلة الشهاب لابن باديس، مثلًا؛ سيلاحظ بوضوحٍ تقديمَهم لأنفسهم كسلفيين. وكذلك فليس من المفاجئ ظهور تلك المصطلحات أيضًا في الأدبيات المعارضة للسلفية. وقد سَرَدَ العالم التقليدي يوسف الدِّجوي مصطلح "السلفيين"، من بين الأسماء التي يسمِّي بها الدجَّالون أنفسهم، "ويسمُّون أنفسَهم سُنِّيين وسلفيين ومُصْلِحين ومُجَدِّدين ومُجْتهدين"*. وهذه الفقرة لها دلالتها؛ لأنها تُشير إلى مدى سهولة أن يقعَ التحوُّلُ والاتِّساعُ في معنى مصطلح السلفي. فالدِّجوي هنا وهو يُشير إلى أنّ هذه التسميات مترادفة؛ يجعل من السَّهل على قُرَّائه أن يروْا أنَّ أيَّ مُصْلِح إسلامي فقد يُسمى سلفيًّا، والعكس أيضًا[63]. هذا اللون من الارتباك كان قائمًا في الشرق العربي في تلك الفترة، ويحمِل جُزءًا من وِزْرِه الذين ادَّعَوْا لأنفسهم أنهم سلفيون. وكلما خَطَوْا نحو توسيع مصطلح السلفي؛ زادت أَوْجُه التضارُب التي ولَّدوها.

---

* ليس هذا الكلام للشيخ يوسف الدجوي، لكنه لأحد المشاركين في الكتاب، واسمه: الشيخ علي داود إبراهيم المرجي. (المترجمان)

عندما بدأ رشيد رضا، مِنْ بَيْن آخرين؛ في الادعاء بأن المرء يُمكن أن يكون سلفيًّا في الفقه كالاعتقاد؛ لم يكن مهتمًّا كثيرًا بالدقائق المفاهيمية. فهل يمكِن اعتبارُ أيِّ مؤيِّدٍ للاجتهاد سلفيًّا في الفقه؟ وهل يمكن أن يكون المرء سلفيًّا في الفقه دون أن يكون سلفيًّا في العقيدة، على الرغم من أن هذا المصطلح كان مصطلحًا عقديًّا من الناحية التاريخية؟ هل كانت هذه أجزاء في "صفقة شاملة" مفاهيمية وحيدة؟ لم يكن رشيد رضا ولا تلاميذه محددين في ذلك، ومن ثَمَّ فتحوا بذلك الباب أمام الانزلاق المصطلحي والتعميمات غير المبررة.

ولم يساعد التهاوُن، الذي كان يقع أحيانًا؛ في تصحيح هذه الأوضاع. فمثلًا، ما الذي كان رشيد رضا يَعْنِيه عندما وصَفَ تفسيرهَ للقرآن (تفسير المنار) بقوله "التفسير السلفي العصري"؟[64]. فهل كان يعني أن تفسيره يدعو إلى التوحيد السليم، أم التعامل مع الصفات الإلهية على النَّحْوِ الصحيح، أم الاستخدام الوافي للأحاديث الشريفة، أم إدانة البِدَع والخرافات، أم كل ما سبق؟ ولا يسَعُنَا إلا أنْ نخمِّنَ ما الذي أرادَه في تلك العبارة، ولكنَّ الإشارة هنا هي أنَّ مصطلح السلفي قد أصبح تسميةً غير دقيقة، لتعيين جميع أنواع المُثُلِ الإصلاحية، مع ادعاء الانتساب إلى السلف الصالح. ونظرًا لأَنَّ رشيد رضا أضاف على نحوٍ مُباشر أو غير مباشر جميعَ هذه الطبقات من المعاني إلى المصطلح، في وقت أو في آخر؛ فإنَّ جميعَ التفسيرات المذكورة أعلاه تُعَدُّ معقولةً.

إنّ هذه الجاذبية لمصطلح السلفي، وكذلك الطيف الواسع من تطبيقاته المحتمَلة؛ كانًا ميزةً وعَيْبًا في الوقت نفسِه. تمامًا كما قفز المستشرقون على العَرَبَةِ السلفية، ففسَّروا المصطلح وفقًا لرغباتهم واحتياجاتهم العلمية؛ فكذلك فَعَلَ عددٌ من الكُتَّاب المسلمين والعرب في منتصف القرن العشرين. وبالنظر إلى أنّ كلمتي السلفي والسلفية لم تكونَا واضحتيْن تمامًا بأي حال؛ فمن السَّهْلِ أنْ نفهمَ لماذا استمرَّ معناهما في التطوُّرِ على نحْوٍ عشوائيٍّ نوْعًا ما. ومع ذلك؛

فمِنَ الضروري هنا التَّمْييزُ بين مساهماتِ الإصلاحيين الدينيين ومساهماتِ غيرِهم من المفكّرين. فإن المُصْلِحين المسلمين الذين ساهموا في صناعة مصطلح السلفية كانوا يعملون غالبًا في إطار المعايير الفَضْفَاضة التي وضعها رضا وتلاميذُه منذ عشرينيات القرن الماضي فصاعدًا. فعليّ الطنطاوي مثلًا (ت. 1999)، ابنُ أخِ الخطيب، والمولود في سوريا، وتلميذ البيطار؛ أقام معارضةً ثنائيةً بين السلفي والصوفي. لقد صوَّر الأمرَ كما لو كانت الكلمتان مُتضادَّتَيْن، على الرغم من عِلْمِه بأنَّ لمصطلح السلفي معنًى عقديًا وفقهيًا أكثر تحديدًا[65].

أما خارج دائرة الإصلاحيين المسلمين؛ فقد كان هناك المفكّرون الذين تصرَّفوا بحُرِّيَّةٍ أكبر. ففي عام 1945، استعمل سلامة موسى (ت. 1958)، الأديب القبطي الذي كان يتبنَّى رؤيةً علمانيةً للقومية المصرية؛ مصطلحَ السلفي كمصطلح ازدرائي، يعني المحافَظَة أو مُعَارَضَة التقدُّم. فقد ادَّعى أن بَيْن 90 إلى 99 بالمئة من جميع الكتاب المصريين كانوا سلفيين، وكان يَعْنِي أنَّ أسلوبَهم وأفكارهم ودفاعهم عن الفُصْحَى كان أمرًا باليًا. واتَّهَمَ الكاتبَ المصريَّ عباس محمود العقَّاد (ت. 1964) بأنه نموذج على ''هذه السلفية''، التي ادَّعى موسى أنها كانت نتيجةً لاسْتِبْعَاد مصر من عملية التحديث الصناعي[66]. دافع العقَّادُ عن نفسِه ضدَّ هذه الهجمات، لكنه لم يُسَائِلْ لُغةَ النِّقاش. ثم استخدم هو نفسُه هذه التصنيفاتِ بالطريقة نفسِها في مقالٍ نشره عام 1945، بعنوان: ''السلفية والمستقبلية''[67].

وهكذا، مثَّلت الطبيعةُ غير الدقيقة لتسميات السلفية مشكِلةً، حتى عند الإصلاحيين المسلمين ذوي الميل النقاوي، الذين أَكْثَرُوا من استخدام تلك التسميات، والذين كانوا مهتمِّين عادةً بوضعها في إطارٍ مفاهيمي مستقر. وقد رصدنا لمحةً من التردُّدِ في مجلة الهَدْي النبوي، والتي كانت لسانَ حالِ أنصار السنة المحمدية، التي أصدرها الفقي في عام 1937. فقد استخدم الكُتَّابُ في هذه المجلة مُصْطَلَحَي السلفية والسلفي من وقتٍ لآخر، وبدرجةٍ من الاتِّساق، للإشارة إلى الحنبلية الجديدة، أو إلى المنهج الفقهي غير المذهبي، أو إلى مزيجٍ

منهما[68]. (وكان هناك أيضًا إشاراتٌ ضِمْنِيّة، بأنَّ السلفيين كانوا بمُقْتَضَى التعريف أعداءً للصوفية والبِدَع الدينية في الجملة). وفي نهاية عام 1938، في منتصف السنة الثانية من نشر المجلة؛ تغيَّر غلافُ المجلة فجأةً ليعرضَ شِعارًا جديدًا وغيرَ عادي: فقد أصبحت المجلة تصف نفسها الآن بأنها ''إسلامية، سلفية، علمية، أدبية''[69]. لقد كانت مجلة الفقي المجلةَ الأولى في مصر، وربما في العالم؛ التي تُعْلِنُ مِثْلَ هذا الإعلان المفاهيمي من هذا النوع على غلافِها. ولا حتّى عبد الفتاح القطلان ومجلته المجلة السلفية، التي سُمِّيَت بذلك لارتباطها بالمطبعة السلفية في القاهرة، فلم يَسْبِقْ لها مثلُ ذلك. ففي عام 1917-1918، وصفت نفسها بأنها ''علمية وأدبية وأخلاقية وتاريخية واجتماعية''[70]. وعلى أيِّ حال؛ اختفى الشعارُ الجديد لمجلة الهدي النبوي بالسُّرْعة التي ظهر بها، ثم عاد إلى الظُّهور مجدَّدًا بعد بضعة أشهر، في عام 1939، في صورة أبسط. فهذه المرة قدمت الهدي النبوي نفسَها بأنها ''مجلة إسلامية، سلفية، شهرية''[71]. ولكن للمرة الثانية، حذَفَ فريقُ التحرير كلمةَ السلفية، من الغلاف الأمامي، قبل صُدُور العَدَدِ التالي.

وليس من الواضح لماذا قرَّر الفقي وشركاؤه حذفَ هذه العلامة المصنِّفَة للذات. وأيًّا ما كان السبب؛ فإنَّ تردُّدَهم هذا يمثِّلُ الحالةَ التي كان عليها هذا الحقل المفاهيمي. وعلى الرغم من ظُهُورِها المتزايد؛ فلم تكن تلك التسمية السلفية بَعْدُ عُنْصرًا أساسيًّا في الخطاب الإسلامي، في منتصف القرن العشرين. ولم يكن نجاحُها فوريًّا ولا حاسمًا، وفي بعض الأحيان؛ ظلَّ معناها أقربَ إلى مجرَّدِ الإشارة، لا الوضوح. ونتيجةً لذلك؛ فإنَّ الخطَّ الفاصِلَ بين السلفيِّين وغير السلفيين ظل ضبابيًّا تمامًا. ففي الهدي النبوي، كان من الحالات المثيرة للاهتمام: مشكلة محمود أبو رية (ت. 1970)، العالم الأزهري الذي أصبح منبوذًا في نهاية المطاف، وصار ضحيَّةً للإساءات المستمرة من السلفيين النقاويين؛ بسببِ رأيِه في أنَّ أكثر الأحاديث النبوية لا يمكن الثقة فيها. ومع الغرابة الشديدة للأمر كما سيبدو لنا الآن؛ فإن أبا رية كان من المقَرَّبين من الفقي في ذلك الوقت، بل إنَّ مجلة الهدي النبوي وصفته بالسلفي، عام

1939[72]. وهذا أيضًا مُثيرٌ للدهشة؛ نظرًا لأنَّ أبا رية لم يستوعب بوضوح مفهوم السلفية الذي كان قد استقرَّ داخل أنصار السنة المحمدية. وفي مقالٍ كتبه في وقت سابق من ذلك العام في مجلة الهدي النبوي؛ أشاد بنمُوذَجَيْهِ المفضَّلَيْن، الأفغاني ومحمد عبده، وادَّعى تلك الدعوى الغريبة "لم يعرف أحدٌ مذهبَ السلف قبل أن يبدأ هذان الرجلان الحكيمان مهمتهما"[73].

ومن الناحية الفنِّيَّة والتاريخية؛ ليس لهذه الدعوى أيُّ قيمةٍ تُذكَر، ومن الصعب تصوُّرُ أنّ الفقي قد اتفق معها[74]. ومن الواضح أنَّ لأبي رية فَهْمَه الخاص أو السَّاذَج لمذهب السلف. وفي مصدرٍ آخرَ يَرْجِع إلى الفترة نفسِها؛ نجد أنّه عرَّف السلفيين بأنهم المسلمون الذين تركوا التقليد ودَعَوْا إلى الاجتهاد[75]. وهو بذلك لم يُغْفِل فقط المضامين العقدية والإبستمية للسلفية، التي أوضحها العلماء النقاويون؛ لكنّه أيضًا كان يميل نحو تصوُّرٍ أو مفهوم "مستنير "للاجتهاد، أكثر عقلانية بكثير من مفهوم السلفيين النقاويين للاجتهاد. فقد كان مِثْلَ محمد عبده؛ يرى أنّ الاجتهاد مجهودٌ فكري من أجل التخلص من أغلال القَبول الأعمى، والحُكْم على صحة التعاليم الدينية بمقياس العقل. وفي بدايات عام 1937؛ كانت هناك إشاراتٌ واضحة على أنّ نُسْخَتَه من الإصلاح الديني تميل إلى القرآن، وتضمَّنَتْ إعادةَ النظر في مدى أهمية السُّنَّة. فقد ذكر مثلًا أنّ الإسلام لا علاقة له بالحياة الشخصية للنبي ﷺ[76]. ثم في عام 1945؛ أَعْرَب عن رغبته في كتابة كتابٍ نقديٍّ، حول تاريخ الأحاديث وأصالتها، وهو الكتابُ الذي خرج للنور في عام 1958 تحت عنوان أضواء على السنة المحمدية. وتسبَّبَ هذا الكتابُ في عاصِفَةٍ من الجَدَلِ[77]. ومن المؤَّكد أن أبا رية في عام 1939 لم يكن أبا رية في عام 1958. إلا أنه في أواخر الثلاثينيات؛ كان أبو رية بالفعل وبِلَا لَبْسٍ رجُلًا ذا مُيُولٍ حَدَاثِيَّةٍ، وكان يفضِّلُ العقلَ وحرية الفكر على المعرفة النَّقْلِيَّة.

ولذلك فإن سلفيًّا نقاويًّا بارزًا مثل الفقي، حينما يضع أبا رية بين السلفيين؛ يكشف عن قدرِ التساهل المفاهيمي، الذي بدأ يَنْدُرُ وجودُه بعد ذلك.

ولِفَهْمِ سياقِ هذه الإشارة؛ لا بُدَّ أنْ نضعَ في اعتبارنا أن القومية الإسلامية كانت تعزِّز رُوحَ التعاوُن، حتى داخل دائرة هؤلاء الذين أصدروا مجلة الهَدْي النبوي. وعلى الرغم من أنَّ المجلة كانت تركِّزُ على نقاوة الإسلام ومكانته في المجتمع؛ لكنها كانت ذات صدًى سياسيٍّ كبير، وكانت تدعم المفهومَ القوميَّ للهوية الإسلامية بعبارات واضحةٍ لا لَبْسَ فيها[78]. وبصفته محرِّرَ المجلة؛ كان الفقي يُصِرُّ على فوائد الأرثوذوكسية والأرثوبراكسية، في الدنيا والآخرة. فإنَّ عملية التطهير والأَمْثَلَةِ الدينية كانت عنده تمثِّلُ خطوَةً كبيرة نحو ظُهُور جبهة إسلامية قوية، توحِّدُ جميعَ المسلمين في مواجهة الاعتداءات الأوروبية. فالأمة واحدةٌ، ويجب بالتالي أن تتكلَّمَ بصوتٍ واحد، كما كتَبَ في عام 1939[79]. وإذا اتفق جميعُ المؤمنين على الالتزام بالمعايير السلفية؛ فإنَّ الأُمَّةَ ستتمتع بالضرورة بالنجاح العالمي - ليس فقط لأنَّ الإسلام الحق متفوق بطبيعته، بل لأنَّ الوحدة القومية الحقيقية تَعْنِي القُوَّةَ. ودون هذه الوحدة والقوة؛ سيبقى المسلمون ''لقمة سائغةً يمكن لأيِّ قوَّةٍ استعمارية أن تبتلعها إذا شاءت''. ولذلك؛ حثَّ الفقي العدد القليل من المهتدين القائمين على الإصلاح حول العالم أن يوحِّدُوا جهودَهم ضد المسلمين الضالين - ومعظمُهم من الجهولين والخونة المستَغْرِبين - لإحياء الإسلام النقاوي، ومِنْ ثَمَّ لعلاج الأمراض التي شلَّت جَسَدَ المجتمع الإسلامي[80].

والمشكلة هنا، كما هو الحال دائمًا؛ هي تحديد مَنْ مِنَ الإصلاحيين كان على الحق. فإذا كان 99% من الأمة في جاهليةٍ في الاعتقاد والفقه والأخلاق وجميع جوانب الإسلام، كما ادَّعى أبو السمح في إحدى مقالاته الكثيرة التي كان ينشرها في الهدي النبوي من مكة؛ فإن السلفيين من أنصار السنة المحمدية لن يتحملوا أن يَنْتَقِدُوا حُلَفَاءَهم المحتملين[81]. وفي الواقع، وعلى الرغم من إصرار الفقي على الأرثوذوكسية والأرثوبراكسية؛ فإنّه أيضًا كان يتغاضى أحيانًا عن الأخطاء الدينية وأوجُه القُصور في شُرَكائِه، ومع ذلك فقد كانت عتَبَةُ التسامُحِ لديه أقلَّ نسبيًّا من رشيد رضا أو الهلالي مثلًا. ولذلك فمن الممكن أن يكون الفقي قد أعطى لأبي رية شَرَفَ التسمية بالسلفي؛ لأن الأخيرَ كان لديه بعضُ سِمَاتِ السلفية. ربما لم يكن أبو رية ملتزمًا تمامًا بلاهوت الحنبلية

الجديدة؛ وربما كان لديه شكوكٌ حول ثُبُوت السُّنَّة، وربما كان قد أعطى الكثيرَ من الوزن للفِكْرِ المستقِلّ. لكنّه على الأقلّ حاربَ ضدَّ الخُرافات، ودعا إلى نوعٍ معيَّنٍ من الاجتهاد، حتى وإن لم يكن مثاليًا، فمن المرجح أن يؤديَ إلى نَفْعٍ أعظمَ من الضَّرَرِ المتوقَّعِ، بالنسبة لقضية أنصار السنة. ويبدو أنَّه كان لديه ما يكفي من القواسم المشتركة مع النُّشَطاء النقاويين، لكي يُوضَعَ معهم في المعسكر السلفي، على الأقل في الوقت الحاضر آنذاك.

وفي الجملة؛ لم يكن الفقي والمقرَّبُون منه مُتَساهلين في العادة في مَنْحِ تسمية السلفي لمَنْ هُم مِثْلُ أبي رية. فقد احتفظوا بتلك التسمية للأشخاص الذين كانت آراؤُهُم العقديةُ والفقهيةُ أرثوذوكسيَّةً حقًّا. إنَّ حالةَ أبي رية كانت غيرَ مُعْتَادةٍ؛ لكنها تُشِير إلى أنَّ العوامل البراغماتية ظلَّت تؤَثِّرُ على كيفية تعامل النُّشَطاء النقاويين مع الأعضاء الأقلِّ نقاءً في مجتمعهم. وهذا أَعْطاهم بعضَ المجالِ للمُنَاوَرة من الناحية المفاهيمية. ففي مجلة الهدي النبوي؛ كانت هناك حالاتٌ أخرى لم يكن فيها لتسمية السلفي مِنْ هَدَفٍ سوى أنها ترمز إلى الحُلَفَاء، حتى إذا كان هؤلاءِ الحلفاءُ المعنيُّون ينقُصُهم الكثير. انظر مثلًا بيانَ عام 1938 الذي أصدره مصطفى المراغي (ت. 1945)، الذي أصبحَ بعد ذلك شيخَ الأَزْهَر، وهو المؤيد القوي للفقي، الذي قال فيه إنَّ الملك فاروقًا كان ''من ناحية العقيدة سلفي المذهب والمنهج''[82]. وكان هذا تملُّقًا زائفًا، وهو مفهومٌ في سياق جهود الأزهر والقَصْرِ المِصْرِي لتعزيز مؤهِّلات الملك الشاب الإسلامية، وتصويره على أنه خليفةٌ محتمَلٌ[83]. وعلى الرغم من أنَّ هذه العبارةَ ذات الدوافع السياسية قد قلَّلَتْ بالتأكيد من مصطلح السلفي (فلم يمضِ وقتٌ طويلٌ حتى اكتسب فاروقٌ سمعةً غيرَ أخلاقيةٍ، بدلًا من كونه نُمُوذجًا للنقاوة العقدية)؛ فإنّ الفقي لم يجادِل فيما إذا كان الملِكُ مُسْتَحِقًّا لهذا اللقب أم لا. فلم يكن هناك أيُّ فائدةٍ من تصيُّدِ الأخطاء والتدقيق في التفاصيل؛ حيث كان هدفُ المراغي هو ''إعادة توجيه المجتمع المصري في اتجاهٍ أكثرَ إسلاميةً''، ودَفْعُ قضيةِ القوميَّة الإسلامية[84].

وخلاصة القول؛ كان القائمون على مجلة الهدي النبوي جادّين، ولكن دون إفراطٍ؛ في جهُودِهم لإصْلاح معنى التّسْمِيات السلفية. ومع ذلك؛ فقد كانوا أكْثَرَ عُدْوَانِيَّةً، عندما كان المنافسون يسعون إلى استخدام هذه التسميات، والتحَكُّم في تفسيرها. ولذلك؛ فعلى الرغم من استعمالهم لكلمة السلفي أحيانًا على نحو فَضْفَاض، إذا كان ذلك يخدِمُ أهْدَافهم؛ فإنَّ الفقي وزملاءَه لم يرغبوا لغيرهم أن يفْعَلَ الشيءَ نفسَه. ولم يكن لديهم أيُّ تسامُح مع منافسيهم من النُّشَطاءِ المسلمين، الذين ظنَّوا -يعني الفقي وزملاؤه- أنهم خرَّبوا المعنى الجوهري لتلك التسمية، وقلبوها ضد النقاويين "الحقيقيين". وكان على رأس هؤلاء العالِم الأزهري محمود خَطّاب السُّبْكي (ت. 1933)، مؤسِّس الجمعية الشرعية في مصر عام 1912. وللوَهْلَة الأولى؛ كانت أهدافُ هذه الجمعية تَبْدُو مُشَابهةً لأَهْدَافِ جماعة أنصار السُّنَّة المحمدية. فقد ادَّعى كلاهما مُحاربةَ الخُرَافاتِ والبِدَعِ الدينية، والتخلِّي عن المُشَاركة السياسية المباشرة، والسَّعْيِ إلى غَرْسِ عقيدةِ السلف بين أعضائه[85]. لكنَّ فَهْمَ السُّبْكي لعقيدة السلف كان مختلفًا كثيرًا عن الحنبلية الجديدة. فقد رفَضَ إثْباتَ الصفاتِ الإلهية بمعانيها الحَرْفِيَّة، وذهبَ إلى أن وُجُوب تَفْوِيض المعنى -لا الكيفية فحسب-. ولذلك، ففي نظر السُّبْكي؛ إنَّ كُلَّ مَنْ يفسِّر الآية: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾، بمعنى أنَّ الله تعالى استقرَّ فوق العرش، حتَّى مع القَوْلِ بأنَّ أفعالَ اللهِ لا تُضَاهِي أَفْعَالَ المخلوقين؛ فإنَّه مُجَسِّمٌ وكَافِرٌ. وقال إنَّ كُلَّ مَنْ يعتقد هذه المعتقداتِ فهو خَارِجٌ عن الإسلام. وتَبْطُلُ جميعُ أعمالِه الدينية، وتَبِينُ مِنْهُ زَوْجُهُ، وإذا ماتَ على هذا الاعتقاد فَلا يُغَسَّلُ ولا يُصلَّى عليه، ولا يُدْفَنُ في مَقَابِرِ المُسْلمين[86].

والسُّبكي هنا لم يكتفِ بأنْ يتبنَّى موقفًا قاسيًا أو غيرَ متسامح؛ بل إنَّه يشنُّ هُجُومًا مُزْدَوجًا على الأرثوذوكسية الحنبلية الجديدة .**فأولاً**، إنَّ موقفَه بُوجُوب تفويض تفسيرِ الصفات الإلهية المتشابهة إلى الله؛ كان يتناقض مباشرة مع وجهة نظر ابن تيمية، الذي كان يرى أنَّ نَفْيَ المعنى الظاهر يُعَدُّ نفيًّا أو تعطيلًا للصفة. وإلى جانب ذلك، اعتبرَ ابنُ تيميَّةَ أنَّ التفويضَ يُعْتَبَرُ طَعنًا في السلف الصالح، لأنَّه "يجعل الأنبياءَ والسَّلَفَ لم يعلموا ما يتحدَّثون به عندما ذكروا تلك

الصفات''، بعبارة جون هوفر jon Hoover[87]. **وثانيًا**، وهو الأهمُّ في مناقشتنا الحالية؛ سعى السُّبْكي إلى انتزاع تسمية السلفي من الحنابلة الجدد. ففي الواقع؛ كان السُّبْكيُّ من عُلماء الأشاعرة: وإنَّ ما أسماه مذهب السلف وعقيدة السلف كان الموقفَ الأشعريَّ التقليدي، الذي لا يُثبت ولا ينفي المعنى الظاهر للصفات المتشابهة*. فمِنْ جهةٍ كان ينتقد عقيدةَ ابنِ تيمية وأتباعِه في منتصف القرن العشرين، ومن جهةٍ أخرى كان يعارض ''دعواهم أنهم سلفيون''، في حين يدَّعِي ضِمْنيًّا أن ألأشاعرةَ أحقُّ بهذه التسمية[88].

لقد جاءت هذه العبارات في كتابٍ بعنوان إتحاف الكائنات ببيان مذهب السلف والخلف في المتشابهات، وقد نُشِر هذا الكتاب عام 1932، قبْلَ عامٍ واحدٍ على وفاته. وبالنَّظر إلى اللهجة الصدامية لهذا الكتاب، وبالنَّظر إلى تحدِّيه المباشر للمفهوم النقاوي لعقيدة السلف؛ فقد تعجَّب البعضُ لماذا نَشَرَ رشيد رضا تأبينًا قصيرًا للسُّبْكيِّ على صفحات المنار. فقد كتبَ أحدُ القُرَّاء المتحيِّرين من جدَّة إلى رشيد رضا، وعبَّر عن دهشته قائلًا: ''رأيتُكم قد أَبَّنْتُمْ الشيخ محمود خطاب السبكي حتى ذكرتُم من فَضْلِه أنَّه كان من أنصار السُّنَّة، وأنَّه شرح سُنَنَ أبي داود، فلا أدري أَقُلْتُم هذا بعد أن اطَّلَعْتُم على كتابه (إتحاف الكائنات) الذي ألَّفَه في آخِرِ عمرِه، فقد أَفْعَمَهُ بتكفير من يعتقد أن إلهه مُسْتَوٍ على عرشِه استواءً يَلِيقُ بجلاله''[89]. وقد اعترف رشيدُ رضا بأنَّه لم يقرأ الكتاب، مع علمِه باستياء كلِّ مَن اطَّلَعَ عليه من السلفيين. ودافعَ عن نَفْسِه بقولِه إنَّه اقتصر على تأبينٍ قصيرٍ، وإنَّ السُّبْكي يستحِقُّ بعضَ الإشادة رغم أخطائِه؛ فقد قدَّم الكثيرَ من الأشياء الجيدة في حياته. فقد كان مُحِبًّا للسُّنَّة، وشرَحَ سننَ

---

* كي يكون الكلام أكثر دقة مما ذكره الكاتب: فإن اللاهوت الأشعري الذي يتبنَّى التفويض، سواء كاختيار مفضَّلٍ، أو كاختيار سائغ مع التأويل: يتضمن نفي المعنى الظاهر، وليس مجرد التوقف فيه. فنفي المعنى الظاهر قدْرٌ مشترك متفق عليه بين طريقتي الأشاعرة: التأويل والتفويض، بل هذا ما يصحح عند المتأخرين منهم أن يكون كلٌّ من التفويض والتأويل سائغين، باعتبار أن التفويض تأويل إجمالي، في مقابل التأويل التفصيلي؛ لأن كليهما يتضمَّن نَفْيَ الظاهر. (المترجمان).

أبي داود (أحد الكتب الستَّة الحديثية الرئيسة)، وحارَبَ البِدَعَ الفَاشِيَةَ. واعترف رضا بأنَّه لم يعْرِف السُّبْكي معرفةً جيدة، لكنه افترض أنَّ هذا الأخيرَ لم تُتَح له الفرصةُ للاطِّلاع على كتب العقيدة الصحيحة (أي الحنبلية الجديدة)، التي لم تكن متوفِّرَةً بسهولة في مصر.

وفي حينِ وقفَ رشيد رضا على الحياد في شأن السبكي؛ بسبب افتقارِه إلى المعلومات عن الرجل وكتابِه، جزئيًّا؛ فإنَّ أعضاءَ جماعة أنصار السنة والمتعاطفين معها انتقدوه بلا هوادة وجمعيتَه الشرعية. ففي عام 1939؛ انتقد العالم النجدي عبد الله القَصِيميُّ (ت. 1996) -وهو البطل المُخْلِصُ للعقيدة السلفية، حتى بدأ يتحول تدريجيًّا إلى الإلحاد، في منتصف الأربعينيات- السُّبكيَّ نقدًا عنيفًا، في مقالٍ نُشِر في مجلة الهدي النبوي. كانت تلك المقالةُ نقدًا لاذعًا للعالم المصري عبد الرحمن خليفة (ت. 1945)، وهو أشعريٌّ آخر، كان قد اتَّهَمَ الحنابلةَ الجُدَدَ عمومًا، وأنصار السنة خصوصًا؛ بأنهم رُسُل التَّجْسِيم، وأنهم يجرؤون على ترويج عقيدتهم الباطلة تحت اسم عقيدة السلف والسلفية. أجاب القصيمي عن هذا الهجوم، واغتنم الفرصةَ للإشارة إلى أنَّ خَصْمَه يعتمِدُ اعتمادًا كبيرًا على كتاب السُّبْكي إتحاف الكائنات. وقال القصيمي إنَّ التقديرَ الكبير الذي يُكِنُّهُ خليفة للسبكي المتأخر واتخاذَه مصدرًا هاديًا في الاعتقاد؛ كان علامةً واضحةً على الجهل. فإنَّ ذلك يعني أن خليفة لم يكن بإمكانه تمييز الحق من الباطل، ولا يمكن أن يُعْتَبَرَ عالمًا موثوقًا[90].

ولتدعيم قضيته؛ أحالَ القَصِيمي قُرَّاءه إلى كتابٍ كان قد نشره عام 1937 مع المطبعة السلفية في القاهرة، وفيه وَجَّهَ عِدَّةَ اتهاماتٍ للسُّبْكي، بدايةً من منهجِه العقدي الضالّ، وانتهاءً بعمله رئيسًا للجمعية الشرعية، وكذلك أحكامه التعسفية في مسائل من الشريعة الإسلامية[91]. ولم يكن القصيمي هو الوحيد في محاوَلِته لتقويض الشرعية الدينية للسبكي، في مسائل العقيدة والعبادات. فإنَّنا نجِدُ اتهاماتٍ مماثلةً في كتاب محمد عبد السلام الشقيري (ت. 1952)، وهو سلفيٌّ نقاويّ آخر من المقرَّبين للفقي، وكان عضوًا في جماعة أنصار السنة

المحمدية، وهو مؤسس الجمعية السلفية في الجيزة، بالقُرْب من القاهرة. ففي عام 1934؛ نشر الشقيري كتابًا عرض فيه أكثرَ من 960 بِدْعَة دينية تتعارض مع السُّنَّةِ. وكانت الكثيرُ من مقاطع الكتاب تستهدِفُ السُّبْكِي؛ لاعتمادِه على الأحاديث الضعيفة، ومَيْلِهِ إلى مَنْعِ المُبَاحَاتِ[92].

ولم تتناقصْ انتقادات أنصار السنة المحمدية للسُّبْكي وأتباعِه (وكانوا يسمُّونهم بالسُّبْكيين أو الخطَّابيِّين إهانةً لهم) بمرور الزمن. بل ازدادت طُولًا وشدةً. ففي عام 1948؛ نشرت مجلة الهَدْي النبوي دراسةً تقترب من خمسين صفحة، كانت مخصَّصَةً لنَقْدِ الجمعية الشرعية ومؤسِّسِها[93]. وكان وراء هذه الهجمات المتكررة، بالطبع؛ خلافٌ كبيرٌ حول طبيعة الإسلام الحق. ولكن إذا كان من الممكن الوصولُ إلى تسويةٍ ما مع شخص مثل أبي رية (الذي كان متشكِّكًا بالسنة)، وليس مع السُّبْكِيِّين كما يُسمُّونهم (وقد كان بعضهم ''سلفيِّين جُزْئِيًّا'' كما قال رشيد رضا[94])؛ فقد كان ذلك لوجودِ دَوَافعَ سياسيةٍ أيضًا وراء محاولات أنصار السنة لتشويه الجمعية. فإنْ كان السبكي لم يصرِّح بنقد الحنابلة الجدد، وإذا لم يقدِّم الذَّخيرةَ الكافيةَ لأبرز المعارضين للسلفية في منتصف القرن العشرين؛ فلربما كان قد اعتُبِر هو وجمعيتُه حُلَفَاءَ لأنصار السنة، نظرًا لجهودهم في الدعوة إلى المصادر النَّصِّيَةِ للإسلام، مهما كان ذلك قاصرًا.

والمقصود أنّه حتّى السلفيون الذين شدَّدُوا على الأرثوذوكسية والأرثوبراكسية؛ لم يتصرَّفوا منهجيًّا وفقًا لمنطق النقاوة الدينية. فقد كانوا أكثر تعنُّتًا من بعض السلفيين الآخرين، مثل الهلالي، الذين كانوا مستعدِّين للتغاضي عن تنقية الإسلام وأَمْثَلَتِهِ لأسبابٍ تكتيكية. ومع ذلك؛ فإنّ قادة أنصار السُّنَّة المحمدية كانت مستعدَّةً لاحتضان النُّشَطَاء، الذين لم يرقوا إلى النوع المثالي من السلفية النقاوية، ماداموا لم يهاجموا السلفيين ''الحقيقيين''، ولم يشكِّلُوا تهديدًا لجماعة الفقي. وبصفتهم قوميين إسلاميين؛ لم يستطع أكثر أعضاء أنصار السُّنَّة المحمدية تأثيرًا أن يتجنَّبُوا التعارُضَ بين حاجة الأمة إلى الاتحاد ضد الاستعمار، والرغبة في أنّ تكون الأمة مُتَجانسةً دينيًّا. وكان الفِقي نفسُه يعاني

من هذه المعضلة: فكيف يمكن للإصْلَاحيين الإسلاميين ''المتَّبِعين للحق'' أن يُصْمِتوا الإصلاحيين الإسلاميين ''المُخْطِئين''، دون أن يسبِّبُوا الكثيرَ من الفَوْضَى التي قد تُهدِّدُ التعاونَ، وبالتالي تظلُّ الأمة في حالة ضعفِها؟[95] وعلى هذا النحو؛ كانت المشكلةُ غيرَ قابلةٍ للحلِّ؛ لأنّ الكثيرَ من الإصلاحيين لم يكونوا على الحق التام أو الضلال التام، وفقًا لوجهة نَظَرِ أنصار السنة. وكان الأكثر منطقيَّةً في بعض الأحيان هو أنْ تتحمَّلَ أخطاءَ الآخرين الدينيةَ باختصار. لكنَّ مِثْلَ هذه القرارات كانت تُتَّخذ على أساس كلِّ حالةٍ على حِدَةٍ، وكانت بدافعٍ من الاعتبارات الدينية وكذلك غير الدينية - ومن ثَمَّ وقعت تلك التناقُضَاتُ بين الحين والآخر في الكيفية التي عرَّف بها أعضاءُ جماعة أنصار السنة مصطلحَ السلفي، وكيف استعملوه بالفِعْلِ لوصْفِ بَعْضِ الأفراد.

***

من منظور التاريخ المفاهيمي؛ يجبُ إذن أنْ نكونَ على حذَرٍ من المبالغة في مدى نضج مصطلح السلفية ودِقَّتِه التحليلية، في منتصف القرن العشرين. صحيحٌ أنّ المفهومَ النقاويَّ للسلفية ظهر في ذلك الوقت، وصحيحٌ أيضًا أنَّ هذا المفهومَ كان مُشَابهًا إلى حدٍّ ما للمفهوم السائد في أيامنا هذه. لكنَّه مع ذلك كان جديدًا نسبيًّا، وظلَّ هامشيًّا إلى حدٍّ ما، مما جعله أكثرَ عُرْضَةً لإساءَةِ الاستخدام، وأكثر عُرْضَةً للانحرافات المفاهيمية. وبالإضافة إلى ذلك؛ فإنَّ السلفيين النقاويين الذين اشتركوا في الصراع حول معنى السلفية؛ لم يَبْذلُوا أيَّ محاولةٍ مُفَصَّلَةٍ لتعْيين حدودِها، كما أنهم لم يضعوا مجموعةً مُتَماسِكَةً من المعايير التي تحدِّدُ من ينبغي إدخاله إلى المعسكر السلفي. هذا؛ إلى جانبِ سياساتِ القومية الإسلامية؛ وفَّر مجالًا من حُرِّيَّةِ التقدير المفاهيمي. فيمكن القولُ إنَّه كانت هناك مساحاتٌ رَمَادِيَّةٌ لما يُتَوَقَّعُ من السَّلفِي في منتصف القرن العشرين، أكثرُ مما كان عليه الحالُ في أواخر القرن العشرين.

وعلَيْنَا أيضًا أنْ نعترفَ بأنَّ الفوارق المفاهيمية بين مختلف المداخل إلى الإصلاح الإسلامي كانت لا تزال تَتَشَكَّلُ، ونتيجةً لذلك؛ فلم تكن مِثْلَ المنهجية

أو التفصيل التي هي عليه الآن. فإنّ الإصلاحيين المسلمين في منتصف القرن العشرين لم يرسِمُوا مثلًا خطوطًا فاصلة بين "السلفيين" و"الإسلاميين"، أو بين "السلفيين" و"العقلانيين"، كما هو الحال اليوم. ولم تكن الفئاتُ التصنيفيةُ مُفَصَّلَةً بما يكفي للسماح بمثل هذه الانقسامات، وكان أكثرُ القوميين الإسلاميين سيتردَّدُ قبل أن يضَعَ زملاءَه من المُصْلِحين السُّنَّةِ في خاناتٍ تصنيفيةٍ جامدة. فعلى النقيض من ذلك؛ كان المشهد الفكري سائلًا تمامًا. ففي أواخر الثلاثينيات من القرن الماضي؛ كان أعضاءُ جماعةِ أنصار السُّنَّةِ المحمدية يكتبون في مجلة الإخوان المسلمين، وكان أعضاءٌ من جماعة الإخوان المسلمين يكتبون في مجلة الفتح، وكان أفرادٌ من القائمين على مجلة الفتح، ومن بينهم رئيسُ تحريرها؛ يكتبون في مجلة أنصار السنة المحمدية. وفي مُعْظَمِ أوقاتِ الحقبة الاستعمارية؛ اعتَبَرَ هؤلاءِ الأفرادُ أنهم شركاء، حتى عندما لم يكونوا على وفاقٍ تامٍّ في المسائل الدينية. ولم يكن هناك شيءٌ غريبٌ في تعاونهم؛ من وجهةِ نظرٍ إسلاميةٍ قوميةٍ. كان الهلاليُّ ناشِطًا آخرَ ممَّن كتبوا مقالاتٍ لكلٍّ من الإخوان المسلمين وجماعة أنصار السنة المحمدية، بين أواخر الثلاثينيات ومنتصف الأربعينيات، إلى جانب الكثيرِ من المقالاتِ التي نشرها في الفتح.

ولا يَعْنِي هذا التقليلَ من السمات المميزة لهذه المجلات، ولا للقائمين عليها .فالفتح على سبيل المثال؛ كانت دَوْرِيَّةً ذات توَجُّهٍ سياسيّ، ودينِيٍّ سَطْحِيٍّ، تخصَّصت في الدفاع عن الهوية الإسلامية والنِّضَال الإسلامي ضد الاستعمار، في حين كانت الهدي النبوي، بسلسلتها في تفسير القرآن وقسم الفتوى؛ تركِّزُ على المسائل الدينية، وتخصَّصت أساسًا لتنقية المعتقدات والممارسات الإسلامية. فلا شك في أنَّ هاتين المجلتين كانتا مختلفَتَيْن؛ لكنَّ هذا الاختلافَ مَهْما كان كبيرًا؛ لم يكن يَعْنِي الانقسامَ. فقد ركَّزت كلٌّ منهما على جانبٍ من جوانب أجندة المنار، متعدِّدَةِ الأوْجُه. فعلى مدار أربعة عقود تقريبًا؛ كان رشيد رضا يُصْدِرُ دوريةً منتقاة، كانت تتفاخر بالمساهمين فيها من مختلف التوجهات الدينية ومجالات التخصص. بل كان هو نفسُه يرتدي قبَّعَاتٍ متعددةً على مرِّ السنين، ففي المنار؛ كان مفسِّرًا، وناقدًا اجتماعيًّا، ومُفتيًا،

وفيلسوفًا سياسيًا، ومراجعًا للكتب، ورائدًا للحضارة الحديثة، ومدافعًا عن الوهابية، وغير ذلك. ولا شك أنّ وفاته عام 1935 ساهمتْ في زِيادة توزيع العمل بين الإصلاحيين المسلمين (ويمكن القول بأنَّ الهدي النبوي وَرِثَت البُعْدَ السلفي، في أجندة المنار)، لكنَّ هذا التقسيمَ لم يكن جِذْريًا إلى درجة توليد العداوة التنافسية، على الأقل لبعض الوقت.

ومع ذلك؛ فإنّ سَيَلَانَ المشهد الفكري في عصر القومية الإسلامية، ووجود المناطق الرمادية الواسعة بين السلفيين وغير السلفيين؛ لا يبرِّرَانِ الجَمْعَ بين عددٍ كبيرٍ من الشخصيات والمؤسسات الإصلاحية المتداخلة، تحت اسم السلفية، من أجل تيسير التناول فحسب. فمِن التضليل غير الضروري مثلًا أن يُتحدَّث عن الفتح كمجلة سلفية. فمِنْ ناحيةٍ؛ إنَّ مُعْظَمَ ما نشرتْهُ الفتح لا علاقة له بالإسلام السلفي، ولم يكن لرئيسِ تحريرِها أي رغبةٍ في استخدام مفهوم السلفية أو تعزيزه أو تطويره. ويمكن أن يظنَّ المرءُ أنّ الخطيب كان يعتبر نفسه سلفيًا في الاعتقاد والفقه[96]، لكنَّه ظلَّ مع ذلك متحفظًا بشأن هُويتِه الدينية، على صفحات الفتح. وبالإضافة إلى ذلك؛ فإنَّ خَطَّه التحريري كان يُرْسِلُ إشاراتٍ متباينة. وعلى الرغم من رغبته في انتصار الإسلام الحق الواحد؛ فإنه كان في كثيرٍ من الأحيان يتبنَّى موقفًا إسلاميًا قوميًا تجميعيًا، يقلِّلُ من أهمية المطابقة والالتزام الديني، وبالتالي يقلل من أهمية سيادة العقيدة السلفية. فلَمْ يتسامحْ فحسب مع الاختلافات العقدية؛ بلْ ظل يُنَادِي بالتقريب بين الفرق العقدية الكبرى -وهي السُّنَّة والشيعةُ الاثنا عشرية والزيدية والإباضيون- على أساسِ شرعيَّتِها جميعًا[97]. ولم يكن هذا هو الموقف السلفي المعهود في منتصف القرن العشرين. ففي الجملة؛ كان يُمْكِن للسلفيين النقاويين في تلك الفترة أن يتَسَامَحُوا إلى حدٍّ مَا مع الاختلافات العقدية، لكنهم لم يذهبوا إلى القول بأنَّ العقيدة السلفية والعقائد الأخرى لها القيمة نفسُها. إنَّ مفهومَهم للتسامُح كان سلبيًا نوعًا ما، فقد كان يَعْنِي "الاعتراف أو السماح بشيء محظور"[98].

وينبغي الحذَرُ أيضًا عند التعامل مع المنشورات الإصلاحية الأخرى في منتصف القرن العشرين، مثل مجلة الضياء، التي كانت أقربَ شكلًا ورُوحًا إلى الفتح منها إلى الهدي النبوي. فلم يكن هناك شيءٌ سلفيٌّ على وجه التحديد في هذه المجلة الهندية. فقد كان الهلالي هو السلفي الوحيد في كادرها، وقد عَلِمْنَا سلفيَّتَه من مصادر أخرى. فلم يكشِف الهلالي عن اختياراته العقدية أو الفقهية على صفحات الضياء، ولم يتحدَّثْ كذلك عن الإبستمولوجيا الدينية لديه. وقد أثنى أحدُ الكُتَّابِ الهنود على العلماء المسلمين الذين لم ينتسبوا إلى مذهب فقهي معين[99]، لكنَّ هذا وحدَه ليس كافيًا لادعاء أن المجلة كانت صوتًا للسلفية في الهند الاستعمارية.

وإذا أردْنَا ألَّا نقعَ في إساءةِ تفسيرِ خِطَابِ الإصلاحيين الإسلاميين في منتصف القرن العشرين؛ فعلينا أنْ نَنْتَبِهَ إلى هذه الفُرُوقات الدقيقة. فمن السهل اعتمادُ المفهومِ الحديثِ والناضجِ والدقيقِ للسلفية النقاوية، وتطبيقُه بأثرٍ رَجْعِيٍّ على الأفراد والمؤسسات كيفما نشاء. وكذلك من السهل للغاية استعمالُ السلفية على نحوٍ ارْتِجَالِي، بحُجَّةِ أنَّ النُّشَطاءَ العربَ والمسلمين في منتصف القرن العشرين استعملوا المصطلح في معانٍ مختلفةٍ ومبهمة. لكنّ عدَمَ الدِّقَّةِ المفاهيمية تختلف عن تعدُّدِ المعاني. ففي جميع أعداد الضياء، مثلًا؛ لم توجَدْ سوى إشارةٍ وحيدةٍ إلى ''الحركة السلفية''، التي عرَّفها مسعود عالم الندوي بعباراتٍ غيرِ محدَّدَةٍ على نحو خاص ''هي الحركة الانقلابية القاضية على الجمود''[100]. فهنا، يمكِنُنا إمَّا أنْ نأخُذَ عبارتَه هذه [على عواهِنِها]، ونَخْلُصَ إلى أنَّ كلمة السلفي تعني الإِصْلَاحِيَّ -أيَّ نَوْعٍ من الإصلاح-، أو يمكننا أن نَزِنَ الأدِلَّةَ، ونَخْلُصَ إلى أنَّه غالبًا لم يكن لديه فهمٌ عميقٌ لكلمة السلفي في أوائل الثلاثينيات، ولم ينْتَبِهْ إلى تفاصيل النِّظَام المفاهيمي الذي لم يكن مألوفًا عنده.

هذا التفسيرُ الأخيرُ أكثرُ مصداقيةً. ولا شكَّ أن مسعود عالم الندوي، بعد تحوُّلِه إلى السلفية النقاوية في أواخر الأربعينيات؛ بدأ يستخدم التسميات السلفية على نحوٍ متكرِّرٍ وبدقَّةٍ أكبرَ قليلًا. فكان يربط بين ''السلفية الصحيحة'' والتُّرَاثِ

الفِكْرِي لابن تيمية، والتحذير من البِدَعِ والخُرافات[101]. ومع ذلك فيمكن للمرء أن يتساءَل عن مدى فَهْمِهِ للجُذُورِ العقديةِ والمعرفية للمفهوم. فإنَّ ادعاءَه أنَّ مِنْ أعظم ممِّثِلي السلفية في التاريخ المعاصر للهند هو محمد إقبال (ت. 1938) - وهو المفكر الحدَاثي المائل إلى الفلسفة، الذي لا غَرضَ له في إحياء الأرثوذوكسية الحنبلية الجديدة، والذي أَكْثَر من استعمالِ التأويلات المجازية، لبناء عقيدةٍ جديدةٍ تناسب العصر الحديث- يَحْمِلُ طابعَ الإِهْمَالِ المَفاهِيمِيِّ[102].

وإنَّ اتفاقَ بعضِ الباحثين الغربيين مع دعوى مسعود عالم الندوي، وتصنيفَهم لمحمد إقبال على أنّه من السلفية الحداثية، إلى جانب الأفغاني ومحمد عبده؛ لا يجعَلُها أَكْثَرَ صِحَّةً. بل إنّه يثير التساؤلاتِ حوْلَ سببِ ظهور مفهوم السلفية الحداثية، الهامِشِيّ والفقير من ناحية الأدلّة، والذي ظَهَرَ لأوَّلِ مرَّةٍ في أوروبا؛ لماذا ظهر في بعضِ أَجْزاءِ العالَم الإسلامي خلال منتصف القرن العشرين. وأيًّا ما كانت مَزايا هذه النُّسْخةِ من السلفية أو عيوبها؛ فإنَّ هذه النُّسْخَةَ المنافِسَةَ من السلفية تأَسَّسَتْ رسميًّا في خطابِ بعضِ الإصلاحيّين المسلمين بين الثلاثينيات والخمسينيات، ولا سيما في المغرب، موطِن الهلالي الأصلي. وباعتباره تصنيفًا دينيًّا محليًّا (أو جرى جعله ''محليًّا'')؛ فقد استمرَّ في التأثير على، إن لم يكن تَشْوِيه؛ الطريقةِ التي يَفْهَمُ بها المؤرخون تطوُّرَ الفِكْرِ الإسلامي الحديث. تحت أيِّ ظُرُوفٍ تطَوَّرَ مَفْهُومُ السلفية الحداثية في شمال أفريقيا؟ كيف يختلف السلفيُّون ''الحداثيون'' عن السلفيين ''النقاويين'' في منتصف القرن العشرين؟ هل كان هؤلاء النقاويُّون أقلَّ عقلانية أو أَبْعَدَ من الحداثة؟ إنَّ الرِّحْلَةَ الفكرية للهلالي تسلِّطُ بعضَ الضَّوْءِ على هذه الأسئلة. فبَعْدَ إقامَتِه في الهند الاستعمارية، وعودَتِه القصيرة إلى جنوب العراق؛ اختار الهلاليُّ أن يُسَافِرَ إلى ألمانيا عام 1936، ليتابع دِرَاسةَ الدكتوراه. ثم أمضى بعد ذلك خمْسَ سنواتٍ في المغرب، من عام 1942 حتى عام 1947، ثم استقر في بغدادَ حتى أواخِرِ الخمسينيات. إنَّ تجربَتَه خلالَ هذه الفترةِ الزمنيةِ تُعَدُّ نُقْطةَ انْطِلاقٍ مُفِيدةً للمُنَاقشة.

الفصل الرابع

مُفارقات الحداثة وظُهور السلفية الحداثية

إذا تصوَّر المرءُ أنّ الحداثةَ هي ''شكْلٌ من أشكال الوعي التاريخي، التي تُسْبغُ مَنْطِقَها على أيِّ عددٍ من المشروعات المتنافسة''؛ فإن القوميَّةَ الإسلاميةَ كانت بلا شكٍّ ظاهرةً حداثِيَّةً[1]. فقد تأجَّجت بالوَعْيِ بانتشار الاستعمار، والرغبة في الدفاع عن الإسلام والأمة؛ دِفاعًا أكثرَ فاعليَّةً، من خلال تقديمِهما على أنَّهما هُويَّةٌ ثقافيَّةٌ وأمةٌ موحَّدة. وبهذا الاعتبار؛ فإنَّ السلفيِّين النَّقَاوِيِّين الذين تبنَّوْا القوميَّةَ الإسلامية في منتصف القرن العشرين، إلى حدٍّ ما؛ كانوا مُتَمَسِّكِين بطريقةٍ غيرِ تقليديَّةٍ في التَّفْكِير في الانتِمَاءِ الدِّيني. فإنَّ ميلَهم الواضحَ بطريقةٍ أو بأُخْرى، للنَّظَرِ إلى نَقَاوَة الإسلام وتَصْحِيحِه كعُنْصُرَيْن مُؤَسِّسَيْن للوَحْدَةِ الإسلامية؛ ميَّزهم عن القوميين الإسلاميين الآخرين، لكنه لم يَمْنَعْهُم من الإيمان بفكرة التقدم. لكنهم باختصارٍ كان لديهم مفهومٌ أكثرُ صرامةً للأرثوذوكسية والأرثوبراكسية [التقويمية] الإسلامية، اللازمةِ لعلاجِ حالةِ تأخُّرِ الأُمّة[2]. وفي رأْيِهِم؛ لا يمكن أن تُعِيقُ السلفيةُ النَّقَاوِيَّة من تَقَدُّم الشعْبِ المُسْلِم. وكلُّ مَنْ ظَنَّ غيرَ ذلك: فإما أنَّه قد أساءَ فَهْمَ السلفية، أو التقدُّم الحضاري. ومن هُنَا برزت الحاجةُ إلى شرْحِ الجوانب التي قد تبدو رَجْعِيَّةً في هذا التوجُّهِ الديني، بمفرداتٍ تقدُّمِيَّة. وعلى أقلِّ تقديرٍ؛ فإنّ الدعوةَ إلى الإسلام النقيِّ تحتاجُ إلى أنْ تعكِس واقِعَ القرن العشرين. ولهذا السببِ اقترحَ محمد بهجة البيطار أنْ تُعَادَ كتابةُ مؤلَّفات القرون الوسطى لابن تيمية وابن قيم الجوزية؛ بأسلوبٍ تعليميٍّ وعَصْرِي؛ لنَقْلِ المفهوم السلفي للتوحيد إلى عوامِّ المسلمين المثقفين، وبالتالي الدِّفاعِ عن السلفية على نحو أفضل، ضد مُنتقديها المعاصرين[3].

وباستعمالِ صياغَةِ المؤرِّخِ جون ڤول John Voll؛ يمكِنُ القولُ إنَّ السلفيين النقاويين، الذين خدموا قضيةَ القوميةِ الإسلامية؛ كانوا "حديثين (مع أنهم لم يكونوا 'حداثيين' دائمًا) في صياغاتِهم الفكرية"[4]. ومع ذلك؛ فمن الصَّعْبِ تقديمُ مِثْلِ هذا التنازُلِ في حالة السلفيين النقاويين الذين لم يتبنوا موقفًا إسلاميًّا قوميًّا، فضلًا عن الموقف الإصلاحي المعتدل. فعلى الرَّغْم من تَرْوِيضِ الحماس الوهَّابي؛ فإنَّ أكثرَ عُلماءِ الدين في نجد لم يُبْدُوا اهتمامًا كبيرًا بتعزيز التقدم الحضاري والقومية، واستعمال الممارسات والتعبيرات الفكرية الجديدة والنافعة. وفي غالبِ الأحيان؛ سمحوا للنَّقَاوة الدينية -أو الخوف على المساس بالنقاوة الدينية- بالتغلُّبِ على أيِّ اعتبارات أخرى. ولا يمكن اعتبارُ هؤلاءِ من أَنْصار الحداثةِ الإسلامية إلا بموجِبِ تعريفٍ خاصٍّ شديدِ السَّخاءِ لكلمة التَّحْدِيث.

إنّ الفارق بين السلفيين النقاويين، الذين صاغوا أجندة إسلاميَّةً قوميَّة، وغيرِهم ممَّن لم يفعلوا ذلك؛ كان فارقًا كبيرًا في بعض الأحيان. ففي عام 1955؛ قدَّم اثنان من علماءِ الوهابية النجديين، صالح الخريصي (ت. 1995) ومحمد بن إبراهيم آل الشيخ (مفتي السعودية آنذاك)؛ التماسًا إلى الملك سعود بن عبد العزيز وإلى أحدِ أعضاء الديوان الملكي، على الترتيب؛ بمَنْعِ تعيين الأساتذة الأجانبِ للتدريس في المدارس السعودية. وكانا يقصدان بهؤلاءِ الأجانبِ؛ غَيْرَ السلفيين وغيرَ السُّعودِيين من المسلمين، نظرًا لكثرة المَفَاسِد[5]. وبعدَ ذلك بعامين، وعلى النقيض من ذلك؛ دعا تقي الدين الهلالي إلى إِنْشَاء نَوْعٍ جديدٍ من الجامعات في المغرب؛ حيث يُمْكِنُ للأساتذةِ الأجانب - لا سيما الأوروبيون - المجيءُ لتدريس العلوم الطبيعية والتجريبية للطلَّاب المحلِّيِّين. وبذلك يستطيعُ المغارِبةُ أن يستفيدوا من المعارِفِ التكنولوجية للأجانب، دون الحاجةِ إلى الدِّرَاسة بالخارِجِ وتعريضِ دينِهم للخطر[6]. كان الهلالي يَخْشَى من التلوُّثِ الثَّقَافي، مِثْل الوهَّابيين؛ لكن ليس إلى حَدِّ إِنْكَارِ حاجةِ الأُمَّة إلى أن تُصْبحَ دولةً قويةً وحديثةً، وجَدِيرَةً بالاحترام الدَّوْلِي.

وكما يوحي هذا المثال؛ سيكون من العَجَلة أن نستنتِجَ أنَّ الجَمْعَ بين

القومية الإسلامية والسلفية النقاوية كان يُنْبِئُ بالضرورة عن المشاعِرِ المُعَادِيَةِ للغَرْبِ، أو كان في حدِّ ذاتِه نتيجةً جانبيةً لتلك المشاعِر. إنَّ المواقفَ تُجَاهَ الغرْبِ كانت أكثرَ تعقيدًا من ذلك. فالهلاليُّ مثلًا، لم يكن مُعَارِضًا لكلِّ ما هو غربيّ، خلال منتصف القرن العشرين. بل على النقيضِ من ذلك: لقد كانت هذه هي الفترةُ التي انْجَذَبَ فيها إلى الفِكْرِ الأوروبي، أكثر من غيرها. في عام 1940؛ تخرَّج في جامعة برلين، وحصل على درجة الدكتوراه في الأدَبِ العربي، قبل عام واحدٍ فقط من حصول البروفسور الراحلة في هارفارد أنيماري شيمل Annemarie Schimmell عليها[7]. وبالمناسبة؛ فقد عمِلَ كِلَاهما تحت المشرفِ نفسِه. إنَّ تجربَةَ الهلالي في ألمانيا تُذَكِّرُ بأنَّ عمليةَ النِّضَال الجَدَلِيَّة ضدَّ الاستعمار، (التي يسميها كليمت مور هنري Clement Moore Henry ''الجدلية الاستعمارية'' colonial dialectic[8])؛ أثَّرَتْ على العديد من السلفيين النقاويين أيضًا. وبالنسبة للقوميّين الإسلاميين؛ كانت الإنجازاتُ الغربيَّةُ، الفكريةُ والاجتماعيةُ والسياسيةُ؛ مصدرًا للإلهام بقَدْرِ ما كانت هدَفًا للازدراء. ويعرِضُ هذا الفصلُ أمثلةً كثيرةً على هذا الموقف المتناقِضِ.

خلال فترة إقامةِ الهلالي في ألمانيا؛ ظهرَ تصوُّرٌ لمفهومٍ حداثيّ، مُنْفَصِلٍ وغير دفاعي؛ من السلفية، في الكتابات العربية للناشطين المسلمين الآخرين. وأَوْضَحُ ما ورد ذلك وأَكْثَرُه تفصيلًا وانتشارًا ما كان في الأَوْسَاط الفِكْرية في المغرب. فهناك، اتَّخَذَ مفهومُ السلفية طابعًا ليبراليًّا وتنويريًّا. وأصبح المصطلحُ يُشير إلى حركة الإصلاح الإسلامي التي أطلقها جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، أو على الأقلِّ التي نقَّحَها الرجُلان (وهو الادعاء الذي ليس له ما يدْعَمُه من الواقع، كما رأينا). هذه النسخة المنافِسة من السلفية كانت غريبةً من حيثُ إنها لم تعتمِدْ على فَهْمِ القرون الوسطى لمذهب السلف، ولم يكن لها أيُّ علاقةٍ بالإيمان النقلي ولا بتأويل الحنبلية الجديدة للصفات الإلهية. لكنها بدلًا من ذلك؛ كانت تُشْبِه في مُعظم النواحي التصوَّرَ الذي شيَّده المستشرقون الغربيون للحركة السلفية، منذ العشرينيات من القرن العشرين. وكما سنرى؛ لم يكن هذا من قَبِيل الصُّدْفَة تمامًا.

وكان هناك بطبيعة الحال بعضُ القواسِمِ المشتركة بين التصوُّرِ النقاوي

والحداثي للسلفية، في المصادر العربية في منتصف القرن العشرين. فكان كلاهما يرفُضُ التقليدَ الأعمى والخرافاتِ (وإن لم يكن للأَسْبَابِ نفسِها دائمًا)، وكلاهما انطوَى على النَّقْدِ المعتَدِل أو الشديد للتصوُّف، والرجوعِ إلى القرآن والسنة. ولكن حتى مع ذلك؛ فإنَّ هذه المبادئَ العريضة لم تكن مَقْصُورَةً على الإصلاحيين الذي سمَّوا أنفسهم بالسلفيين، ولا مختصَّةً بهم. ويترتب على ذلك أنَّ مجرَّدَ وجودِ تلك القواسم المشتركة، في حدِّ ذاته؛ لا يفسِّرُ ظهورَ التصوُّرِ المنافس للسلفية في المغرب، منذ ثلاثينيات القرن الماضي فصاعدًا. ولا شكَّ أنَّ هناك أسبابًا أخرى جعلت النشطاء المحليين هناك يستعملون المصطلحَ نفسَه للإشارة إلى نسخةٍ مختلفةٍ تمامًا من الإصلاح الإسلامي. وقد كان تأثيرُ المستشرقين الغربيين واحدًا منها. هناك أدلَّةٌ على أنّ الافتراضاتِ الخاطئةَ للويس ماسينيون حول معنى السلفية وأصولِها قد وجَدَتْ طريقَها إلى المستعمرات الفرنسية في شمال أفريقيا، وكان لها تأثيرٌ على علّال الفاسي، أولِ مَنْ حَرَّرَ مَفْهومَ السلفية الحداثية في المغرب. وانتهى المطافُ بالمصادِرِ الداخلية والخارجية إلى التَّصْحِيح المتَبَادَلِ لادِّعَاءاتِهِما، بطريقةٍ دائرية. فنظرًا لأنَّ تعريفَ النُّشَطَاء المغاربة للسلفية كان يبدو مؤكِّدًا على صِحَّةِ افتراضات المستشرقين؛ فقد أدَّى إلى مزيدٍ من التضليل لهؤلاء الباحثين الغربيين والمَتَغَرِّبين، فاعتقدوا أنَّ مقدماتِهم التاريخيةَ المفاهيميةَ كانت صحيحةً. لكنَّ ما اعتقده هؤلاءِ أنّه براهينُ مؤيِّدَةٌ له؛ كان في الحقيقة مُجرَّدَ صدَى لأصواتِهم.

والسِّمَةُ المميِّزةُ الأخرى في الإصلاحيين المغاربة، وهي ذاتُ صِلَةٍ مهمَّةٍ بأغراضِنا؛ هي أنّهم روّجوا لإحساسٍ أضيقَ بالانتماء. وكما كان هناك فارقٌ كبيرٌ، بين السلفيين النقاويين الذين تبنوا قضية القومية الإسلامية وغيرِهم، فكذلك كان هناك فارقٌ كبيرٌ بين السلفيين النقاويين الذين تبنَّوا قضيةَ القوميةِ الإسلاميةِ، وأنصارِ السلفيَّةِ الحداثية من المغاربة. فلم تكن مُقَارَبَةُ الفاسي وزملائِه للنِّضَالِ ضدَّ الاستعمار مُنْطلِقةً من منظورٍ قوميٍّ إسلامي. فالفكرة القائلة بأنه "حيثما وجدت المبادئ الإسلامية؛ كان الوطن"؛ لم يكن لها صدى لديهم[9]. وفوق ذلك؛ لقد كانوا وطنيين قُطْرِيِّين: فقد نظروا إلى أُمَّتِهم كأُمَّةٍ

مَغْرِبِيَّةٍ تحديدًا، وأنها إلى حدٍّ ما؛ ذاتُ تَعَدُّدِيَّةٍ دينية. فقد كتب الفاسي في أوائل الخمسينيات ''إن الوطنية الصحيحة لا تَعْتَبِرُ النَّاسَ بناءً على ما بينهم من فوارقِ الجنس واللغة والدين؛ وإنما تعتبرهم بحسب ما يمكن من الاتحاد بين نموذجِهم الشخصي والوطنِ الذي يعيشون فيه''[10]. وباختصار، كان المغرب دولةً لِأُمَّةٍ، وجميعُ المقيمين في ذلك البلد، أو اشتركوا في الطابعِ التاريخي الوطني المغربي؛ هم تلقائيًّا جزءٌ من الشَّعْبِ المغربي، حتى إذا كانوا من غير المسلمين. وضمَّ الفاسي الأقليَّةَ اليهوديةَ بأَوْضَحِ طريقةٍ مُمْكِنَةٍ[11]. هذه الآراء يرجِعُ تاريخُها إلى عام 1934 على الأقل، عندما قدَّم هو وغيرُه من النُّشَطَاء برنامَجَ الإصلاحاتِ المغربية* إلى السُّلطات الفَرَنسيّة. وفي الصياغة الرسمية الأولى لوثيقة مطالب الشعب المغربي؛ دَعَوْا إلى مبدأ حقِّ الإِقْلِيم Jus soli، مع دَرَجَةٍ من حقِّ الدَّم Jus sanguinis، وتحدَّثُوا بالفِعْل عن أنَّ ''المغاربة الإسرائيليين والمسلمين'' يحمِلُونَ الجِنْسيَّةَ نفسَها[12].

هذا التصوُّرُ للأُمَّةِ المغربية، وكذلك القِيَم التي كانت وراءَ التفكير السياسي للفاسي وزملائه؛ كانت تعكِسُ الطبيعةَ الحداثيةَ لأجندتهم الإصلاحية. وفي الجُمْلَة؛ كان انفتاحُهم الكبيرُ على المعايير الغربية قد جعلهم أقلَّ تشكُّكًا في التلوُّثِ الثقافي، من السلفيين ذوي الميل النقاوي. ومن الناحية الإبستمولوجية؛ يُمكن القولُ إنَّ كبارَ الإصلاحيين المسلمين في المغرب كانوا ينتمون إلى ''مدرسة محمد عبده''، كما يسميها ألبرت حوراني[13]. ولم يكن لديهم أيُّ تخوُّفٍ من تقديم العقل على النقل عند الضرورة، وكانوا ينطلقون من الاعتقادِ بأنَّ الإسلامَ متوافقٌ مع جميعِ جوانبِ الحداثة الغربية تقريبًا، لا بُعْدِها التكنولوجي وحسب. فكانت كتاباتُ الفاسي، مثلًا؛ مَليئةً بالإشارات إلى العقلانية، والإنسانية، والديمقراطية، وحُرِّيَّةِ الدين، ورَفْضِ تعدُّدِ الزوجات، وحقِّ المرأةِ في التصويت والتَرَشُّحِ للمناصب. وعلى الرغم من فَشْلِهِ في الدفاع عن بعضِ هذه المبادئِ عندما أصبح رَجُلَ دَوْلَةٍ بعد الاستقلال؛ فإنّه خلال الفترة

---

* بالفرنسية: Plan de réformes marocaines (المترجمان).

الاستعمارية كان متمسِّكًا بها بقوّة. وهكذا؛ لم يكن يرى أيَّ غَضَاضَةٍ في التعاوُن مع العلمانيين ولا مع النُّشَطاء الذين تعلَّمُوا في فرنسا، ولم يكن يرى ضرورةً لكَبْح جِمَاحِ الإِعْجَابِ بالنماذج الغربية. ولعلَّ أكثرَ الأمثلةِ وُضوحًا هو شَرَاكَتُهُ مع أحمد بلفريج (ت. 1990)، المؤيِّدِ الصريح للمفهوم الأوروبي والأمريكي لحقوقِ الإنسانِ، وليبراليةِ جون لوك[14].

وعلى الرَّغْمِ من أنَّ الطابعَ الحداثيَّ للفاسي وزملائِه لم يحدِّدْ بالضرورة فَهْمَهُم للوطنية؛ إلا أنَّه سهَّل اعتمادَ مفهومٍ قُطْرِيٍّ للوطنية، بدلًا من التصور الإسلامي للأمة. وفي الجُمْلَة؛ كان السلفيون النقاويون يجدون صعوبةً في القَبُولِ بأنَّ الدولةَ الوطنية الحديثة، لا الإسلامَ؛ يجبُ أنْ تكونَ محلَّ هُويَّةِ المسلمين وولائِهم. وخلال الفترة الاستعمارية؛ كان من الممكن التقليلُ من الفَجْوَةِ بين هذين النوعين من القومية. ولكن بعد الاستقلال، أصبح لذلك آثارٌ دائمةٌ على تطوُّرِ السلفيَّةِ كمَفْهُومٍ.

[الهلاليُّ] في أوروبا، كأنا بديلٍ لشكيب أرسلان

كان الهلاليُّ يحلُم أنْ يُصبحَ عالمًا شرعيًّا ضليعًا، منذ تركِه للتصوف في المغرب عام 1921. وفي المدينة؛ أُتيحت له الفرصةُ للتدريس في ثاني أشهر المساجد في العالم الإسلامي. وفي الهند الاستعمارية؛ درس على أشهر علماء الحديث، ثم في الثلاثينيات، درَّس في أشهر المعاهد الدينية في شبه القارة الهندية. إلا أنَّ هذه التجارِبَ لم تَفِ بطموحات الهلالي، ولم تمنحْه المكانة التي كان يأملها:

"رأيت حتى في ذلك الزمان أنّ العالِمَ بلا شهادة كالمسافر بدون جواز سفر، ليس له مكان في المدارس العليا، وإذا ألَّف كتابًا أو أنشأ مقالًا؛ فأوَّلُ سؤالٍ يسألُه الناس: هل عنده شهادة عالمية؟ فيجيء الجواب: لا، هل يعرف لغة أجنبية، فيكون الجواب: لا، هل درس في أوروبا؟ فيكون الجواب: لا، فيقال حينئذ: (سيبك منه)، يعني دعه ولا تلتفت إليه"[15].

ولزيادة مصداقيته، كمدافِعٍ عالمي عن الإسلام والأمة؛ اعتقد الهلالي أنه في حاجةٍ إلى إتْمَامِ الدراسات العليا في بلدٍ أوروبيّ. واعتقد أنّ المعرفةَ الواسعةَ بالعلوم الدينية التقليدية وحدَها لم تكن كافية. فقط مع جوازِ السفر العِلْمِيّ الغربي؛ يمكن للمرء حقًّا أن يقودَ سُلْطَةً في العالم الإسلامي[16]. لذلك، غادر العراقَ مرة أخرى في عام 1936، وسافر إلى أوروبا، على أملِ الحصولِ على فرصةٍ للدراسة في إحدى الجامعات الكبرى[17]. في ذلك الوقت؛ كان النُّشَطاء العربُ الذين سافروا إلى أوروبا يُدْرِكون جيدًا أن بإمكانهم الإقامة في ضيافة أميرِ البيان شكيب أرسلان، المسؤول العثماني السابق، والمفكِّرِ العربي، الذي كان يعيشُ في مَنْفَاه في سويسرا، بعد نهاية الحرب العالمية الأولى[18]. وُلِدَ شكيب أرسلان في عام 1869، والتقى بالأفغاني، ودرس على محمد عبده، وأصبح صديقًا لرشيد رضا والبيطار، وتعاون مع محبِّ الدين الخطيب، وظلَّ على اتصالٍ مع النُّشَطاء المسلمين، في كل بلدان شمال أفريقيا والشرق العربي[19].

ولذلك لم يكن من المستَغْرَبِ أن يختار الهلالي جنيف كأوَّلِ وجهةٍ أوروبية له، على الرغم من أنه لم يكن يعرف أرسلان معرفةً شخصية. كان لدى الرجلين العديدُ من الأصدقاء المشتركين، وكان أرسلان معروفًا بدَعْمِ هذا النوعِ من المحاولات التعليمية، التي كان الهلالي على وَشَكِ الشُّرُوعِ فيها. وكان أرسلان بالفعل قد دعا على صفحات الفتح، عام 1930؛ المسلمين، إلى تعلم اللغات الأوروبية والدراسة في أوروبا، ما داموا يستطيعون الحفاظَ على دينِهم[20]. وكما هو متوَقَّعٌ؛ وجد الهلاليُّ المساعدةَ التي كان يحتاجُها في سويسرا. وظلَّ في منزل أرسلان لشهرٍ واحد عام 1936، حتى يبحث أين وكيف سيُكْمِل دراساتِه العليا. ومنذ تلك اللحظة؛ أصبح أرسلان واحدًا من أقرب الأصدقاء إلى الهلالي، وأصبح مَثَلَهُ الأعلى الجديد، على الأقلِّ في بعض النواحي. فمن ناحيةٍ، ارتبط الرجلان ككاتِبَيْن مُنَاصِرَيْن لنفس القضية المناهِضَة للاستعمار، واشتركا في الوعْيِ نفسِه بالترابط الإسلامي العابر للحدود. ولكن من ناحيةٍ أخرى، كانا قد جاءا من جيلين مختلفين، فلم يكونَا على قدَمِ المساواة. لقد

كان الهلالي في أوائل الأربعين من عمرِه عندما التقى للمرَّة الأولى بأرسلان، أما هذا الأخير فكان يكبره بخمسة وعشرين عامًا، وكان مِثالًا ونموذجًا بالفعل، في دوائر الإصلاح الإسلامي. ولا شكَّ في أنَّ الهلاليَّ كان مُعْجَبًا للغاية بأرسلان، لدرجة أنه سمَّى ابنَه الأوَّلَ شَكيبًا، لمحبته للأمير[21].

لقد كان أرسلان، في الواقع؛ شخصيةً فريدة مِن نوعِها. وبعيدًا عن اتصالاته وعلاقاته الدولية التي لا حصرَ لها؛ فقد كان يجسد شخصية النَّاشِط المسلم غير الإقليمي. وعندما هرب إلى أوروبا كلاجئٍ سياسي في عام 1918؛ كان يتوقَّع أن يبقى في الخارج لفترةٍ مُؤَقَّتَةٍ. إلا أنَّه فشل في تحويل جنسيته العثمانية السابقة إلى الجنسية اللبنانية، في الوقت الذي كان المشهد السياسي في الشرق الأوسط يتغيَّر بسرعة، وبشكل كبير. ونتيجةً لذلك؛ ظل عالقًا في سويسرا المحايدة، ولم يكن ينتمي قانونيًّا إلى أيِّ بلدٍ، ولم يتمكَّنْ أيضًا من السَّفَر، حتى مَنَحَه الملكُ عبد العزيز آل سعود الجنسيةَ الحجازية الفخرية، وأرسل إليه جوازَ سفَرٍ[22]. وعلى الرغم من أنه زار الكثيرَ من البلدان العربية لفتراتٍ وجيزةٍ بعد ذلك؛ فإنه لم يستقرَّ في أيٍّ منها. بل إنّ السلطات الاستعمارية منعته من العودة إلى بلدِهِ لبنان. ولم يرجع إليها إلا عام 1946، قبل أشهُرٍ قليلةٍ من وفاته. لقد كان ينتمي إلى كلِّ مكانٍ ولا ينتمي إلى أيِّ مكانٍ في الوقت نفسِه، وهو يعيش مُسْتَبْعَدًا خارجَ الحدود الرمزية للعالم الإسلامي. وكان غزيرَ الكتابة، باللغتين الفرنسية والعربية، ولم يَعْرِفْ إخلاصُه للقضايا الإسلامية وفي مكافحة الاستعمار؛ حُدُودًا جغرافيَّةً أو سياسيَّةً أو عِرْقيَّةً.

ومِنْ بَيْنِ جميعِ الكُتُب التي ألَّفها أرسلان، كتابه الشهير المنشور عام 1930، لماذا تأخَّرَ المسلمون وتقدَّم غيرهم، ولعله أكثر كتبه تشبُّعًا بروح القومية الإسلامية. وفي توعيته بمحنة المجتمع الإسلامي من المغرب إلى الصين، ومن الهند إلى القوقاز؛ صوَّر المجتمعَ الإسلامي على أنه يشترك فيما هو أكثر من الدين؛ فإنه يشترك في التاريخ، وقبْلَ كلِّ شيء، يشترك في المستَقْبَلِ الاجتماعي والسياسي. فإنَّ جميع المسلمين، بصَرْفِ النَّظَرِ عن مكانِ إقامَتِهم؛ يواجهون

التحدياتِ نفسَها، وهم بالتالي في حاجةٍ إلى الحلولِ نفسِها. ومن خلالِ ولائهم وإخلاصهم لأمتهم فقط، التي تصوَّرها أرسلان أمَّةً مماثِلَة للأُمَم الحديثة؛ سيتمكَّنُ هؤلاءِ المسلمون المختلفون من الاستفادة من قوتهم المشتركة، والخروج من حالة التخلُّف. بعبارةٍ أخرى؛ إنّ التقدَّمَ يستلزِمُ أنْ يتحلّى المسلمون بروحِ التضامُنِ بعد القوميّة - وهي أبرز سمات الدول الأوروبية الغربية، في حقبةِ ما بين الحَرْبَيْن. ومن بين جَمِيعِ انتقاداتِه للسياسات الاستعمارية؛ كانت أطروحة أرسلان تقوم على افتراضِ أنَّ هَيْمَنَةَ الأوروبيين على الساحة العالمية ترتبِطُ ارتباطًا وثيقًا بقوَّةِ مَشَاعِرِهم الوطنية.

ولم يكن السؤال عند أرسلان مقتصِرًا على ما إذا كان ينبغي على المسلمين أن يتبنَّوْا النموذجَ القوميَّ الغربي، ولكن أيضًا: هل يستلزمُ هذا النموذجُ حقًّا رفضَ الدين أم لا. لقد كانت الإجابة عن السؤال الأول أمرًا سهلًا لديه. فإذا نظر المسلمون في الشَّأْنِ الأوروبي؛ فسوف يرون أنَّ العَزْمَ القوميَّ يُترجَم إلى بقاءٍ وديناميَّةٍ وقوَّةٍ جماعِيَّةٍ. وسوف يُدْرِكُون مَدَى قُوَّةِ الفرنسيين واتحادِهم كأمَّةٍ واحدة، وكذلك الألمان والإيطاليين؛ وكيف أتاحت الوطنيةُ لبولندا أن تُقَاوِمَ المخططاتِ الروسيةَ الإقليمية؛ وكيف قاومت الكِياناتُ الصغيرةُ مِثْلُ دُوَلِ البَلْطِيق وكرواتيا وصِربيا عملياتِ الاستيعاب، واحتفظت باستقلالِها، عن طريق العَزْمِ الوطني[23]. لذلك يجب على المسلمين أن يتبنَّوْا النموذجَ القوميَّ، ولكنهم ليسوا مضطرين إلى التحوُّلِ عن الدِّين في هذه العملية. وذهب أرسلان إلى أنَّه مَنْ يعتقدُ هذا فإنه مخطئٌ تمامًا؛ لأنَّ المضاهاة الصحيحة للمجتمع الأوروبي تتطلَّبُ في الواقع من المسلمين أن يظلُّوا متمسِّكِين بجوهر هُويَّتِهِم "الوطنية"، التي هي بمقتضى التعريف؛ هُوَيَّةٌ إسْلَامية. إنَّ القوميةَ بعيدةٌ كلَّ البُعْدِ عن تَنْحِيَةِ الماضي باسم التقدُّمِ، فلم تكن القوميةُ سوى الاحتفاءِ بتراثِ كلِّ مجتمعٍ، ومن بين ذلك التراثِ: الدين. لقد كانت المسيحيةُ قد تجاوزتْ تِسْعَةَ عشرَ قرنًا، لكنها واصَلَتْ مع ذلك تعزيزَ الطابعَ الوطنيَّ في جميع المجتمعات الأوروبية. وللمُفَارَقَةِ؛ لم يوصف هذا قَطُّ بأنَّه رَجْعِيَّة[24]. وكان استنتاجُه هو أنَّ الدينَ في حدِّ ذاتِه لا يؤدي إلى التأخُّرِ: بل غيابُ المشاعرِ الوطنية. فالحلُّ أمامَ المسلمين إذن هو

اقتباسُ أكثرِ الأَبْعَادِ القومية قُوَّةً وإِلْهَامًا، وتكييفُها مع احتياجاتِ الأُمَّة، ودَرْءُ أيٍّ وَلَاءٍ لا مُبَرِّرَ له لأيِّ شَكْلٍ من أشكال الهُوِيَّةِ (سواءُ أكانت عرقية أم مدنية أم إقليمية).

لامَسَتْ هذه الأفكارُ وترًا لدى الهلالي، الذي كتب تقريظًا فخمًا لكتاب أرسلان في مجلة الفتح، ثم اجترَّ الكثير من أفكارِه على مر السنين[25]. لكنّ الرجُلَيْن اختلفا في تناوُلِهما للإسلام. فعندما تناولَ أرسلانُ مسألةَ وَحْدَةِ المسلمين وهُويَّتَهم؛ كان يفعل ذلك من وجهةِ نظَرِ النَّاشِطِ السياسي، لا المتخصِّص الشرعي. ورغم أنه ألْمَحَ مرارًا إلى أنَّ بعضَ المسلمين كانوا خَوَنَةً للأمَّة الإسلامية؛ إلا أنّه لم يَخُضْ قطُّ في مسائل الأرثوذوكسية والأرثوبراكسية (التقويمية). وكما يقول ويليام كليڤلاند:

''لم ينتقد الفقهاءَ الكلاسيكيين، ولم يُنْشِئْ أيَّ تفسيرٍ، ولم يَعْرِضْ إعادَةَ النَّظَرِ في الحديث. ويصحُّ القولُ إنَّ أرسلان كان أسلوبُه أقربَ إلى الأفغاني بكثير، منه إلى محمد عبده. لم يكن لدى أرسلان الوقت الكافي للروح اللاهوتية، ولم تكن كتاباتُه عن الإسلام بعيدةً عن الأحداثِ السياسية، التي شَهِدَها عن كَثَبٍ''[26].

وللسبب نفسِه؛ لم يهتمَّ أرسلان بتقديم نفسه كسلفي، بل قلَّما استخدم هذه الكلمةَ في وصف الآخرين. وعندما فعل ذلك كان بلا اكتراثٍ. ففي إحدى تلك الحالات النادرة؛ تحدَّثَ عن السلفية والصوفية وأنهما مجموعتان دينيتان متعارِضَتان، لكنه تجنَّب تفضيلَ إحداهما على الأخرى[27]. وليس هذا بالغريب؛ نظرًا لأنّ أرسلان وُلِدَ لأُسْرَةٍ دُرْزِيَّةٍ، وظلَّ مُدْرِكًا لأنَّ ''إيمانه نفسه كان موضعَ شك''[28]. ولذلك، كان ينزعُ عادةً إلى دَعْمِ جميعِ المسلمين الذين كانوا يواجهون الاستعمارَ أو يقاومون الإمبريالية، بصرف النظر عن وجهات نظرِهِم الدينية. وقد حاول رشيد رضا أن يصف أرسلان بالسلفي في إحدى المرات؛ لكنَّ تلك المحاولة كانت جوفاءَ إلى حدٍّ ما، وكانت تُشْبِه جهودَه السابقة في تصوير محمد عبده على الصورة نفسِها[29]. وفي الواقع، كان زملاءُ أرسلان السلفيون مدركين أنَّ الأمير لم يكن له اهتمامٌ كبيرٌ بالتفاصيل الدينية الدقيقة. فقد تجنَّب عن عَمْدٍ المبادئَ العقدية للسلفية، من أجْلِ حَشْدِ أكبرِ عددٍ ممكنٍ من

المسلمين لقضية القومية الإسلامية. لقد كانت مرونَتُه الدينية -أو تراخيه- واضحةً في بعض الأحيان، لدرجة أنَّ البيطار تجرَّأ مرَّةً، وردَّ على الأميرِ علنًا، لمحاولته تَلْطِيفَ بَعْضِ المسائلِ الأرثوذوكسية[30].

أما الهلالي؛ فقد كان على النقيض من ذلك: كان سلفيًّا نقاويًا، لكنّ الاعتباراتِ القوميةَ الإسلاميةَ قد خفَّفَتْ من نَزعَاتِه النَّقَاوية. وكان الوصولُ إلى التَّوَازُنِ الصحيح بين الاستقامة الدينية والبراغاماتية تحديًا مستمرًا. وقد شجَّعَهُ سفرُه إلى أوروبا وعلاقتُه مع أرسلان في البداية على التخفيف من الاهتمام بقناعاته السلفية، لكنَّه سرعان ما تحوَّلَ مجدَّدًا إلى الأولويات. فإنَّ الهلالي، خلافًا لأرسلان؛ كان أكثر اهتمامًا بالدين من المسائِل السياسية. وبهذا الاعتبار؛ كان الرجلان يُكْمِلُ أحدُهما الآخر، بل يمكن القولُ إنّ الهلالي كان الشخصيةَ البَدِيلَةَ لشكيب أرسلان. لقد كانا على ما يبدو على وَعْيٍ تامٍّ بنقاطِ القُوَّةِ والضَّعْفِ لديهما. ففيما يتعلق بالمسائل السياسية والتاريخية؛ اعترف الهلاليُّ بأنَّ الأميرَ كان أكثرَ معرفةً وعلمًا بكثير منه. ولكن إذا تعلَّقَ الأمرُ بالمسائل الدينية؛ فقد انعكست الأدْوارُ. ويدَّعِي الهلاليُّ أنَّ أرسلان كان في العادة يستشيرُهُ، ويُبْدِي إعْجَابَه بإجاباتِه[31]. ومهما كان احتمالُ أن تكون تلك العبارة رومانسيةً؛ فهي تدلُّ على أنَّ الأمورَ الدينيةَ كانت ذات أهميةٍ كبيرة لدى الهلالي. لم يكن السببُ وراءَ سفرِهِ إلى أوروبا أن يحصُلَ على شهادةٍ في الاجتماع أو الفلسفة أو العلوم السياسية. بل كان يريد أن يصبح متخصِّصًا متعلِّمًا في الغَرْبِ عن الإسلام، وبالتالي يتمتع بمزايا كَوْنِ الباحِثِ مُسْتَشْرِقًا.

لقد كان أرسلان هو الذي قدَّم للسلفي، البالغ من العمر 42 عامًا؛ فُرصتَه الأولى لإِجْرَاء دراستِه العليا، والحصول على ''جواز سفره العلمي'' الغربي. لقد كان لدى الأمير علاقاتُه في ألمانيا، وأَوْصَاهم بالهلالي، الذي عُرِض عليه أن يعمل محاضرًا في اللغة العربية والأدب العربي في جامعة بون[32]. وكان راتبه قد سمح له بالتَّسْجِيل في قِسْمِ الدراسات الشرقية، ودَفْعِ الرسوم الدراسية. وعلى الرغم من أنه كان يريد في البداية أن يدْرُسَ في بريطانيا، لكن لم يكن قادرًا

على تحمُّلِ تكاليفِ الدراسة هناك. لذلك، انتقل إلى ألمانيا النازية في خريف عام 1936، والتحق بجامعة بون، حيث ظلَّ هناك لمدة 3 سنوات تقريبًا. وأمضى الأشهُرَ الأولى في دراسة اللغة الألمانية، حتى حصل على شهادةٍ تُثْبِتُ كفاءَتَهُ في تلك اللغة. ثم بدأ العملَ على أُطْرُوحَتِه للدكتوراه، في الوقت نفسِه الذي كان يقبل فيه الأعمالَ البحثيةَ الجانبية. ومن بينها كان تعاونه مع المستشرق الألماني باول كال Paul Kahle (ت. 1964)، في ترجمة النصوص العربية القديمة[33]. كان كال، الذي لعِبَ دورًا مهمًّا في رحلة الهلالي الأكاديمية؛ مُديرًا لحلقة الدراسات الشرقية في جامعة بون. وظلَّ يشغل هذا المنصب منذ عام 1923، حتى إيقافه في نوفمبر عام 1938؛ لغِيَابِ ما يُثْبِتُ ولاءَه للنازية، ثم اضطُرَّ للهرب إلى بريطانيا بعد ذلك بأربعة أشهر.

كان الهلالي قد عمل بالفعل على رسالته لأكثر من عام، عندما رفض ڤيلهيلم هفنينك Wilhelm Heffening (ت. 1944)، الذي حلَّ محلَّ كال؛ أن يقبَلَها. وقال هفنينك إنَّه لا يستطيع قَبُولَ أُطروحة الهلالي؛ لأن باحثًا من جامعة كامبردج قد كتب بالفعل في موضوعٍ مماثل. وسواءٌ أكان السببُ الحقيقيُّ وراء هذا الرفضِ هو العداء الشخصي من هذا الأستاذ تجاه الطالب المغربي (كما ادعى الهلالي) أم لا؛ فقد شَعُرَ الهلاليُّ بأنه قد استُهْزِئَ به، وأنه وصل إلى طريقٍ مسدود. فمِنْ غَيْرِ تلك الرسالة؛ لم يكن قادرًا على التخرُّجِ، وجَنْيِ أي فائدة من الوقت والمال الذي أنفقه بالفعل. وعند هذه الفترة تحديدًا، في أوائل عام 1939؛ تلقَّى دعوةً مُثيرةً للاهتمام من برلين. لقد كانت وزارة الدعاية النازية على وَشَكِ افتتاح محطَّةِ إذَاعةٍ على الموجات القصيرة باللغة العربية، وكانت السُّلطات تبحث عن متعاونين متخصصين. وبما أنَّ الهلاليَّ لم يعد لديه أيُّ سببٍ للبقاء في بون؛ فقد انتقل إلى العاصمة، ووافق على العمل مع الإذاعة العربية في برلين، فعمل في البداية مُراجعًا لغويًا، ثُمَّ عمل بعد ذلك مذيعًا عندما أصبحت الإذَاعةُ تَبُثُّ على الهواء، في أبريل عام 1939[35]. وإلى جانبِ ذلك؛ فقد طَلَبَ الانتقالَ إلى جامعة برلين. وعندما وافقت الحكومةُ على ذلك؛ أصبح مرَّةً ثانيةً مُحَاضِرًا وطالبًا.

كانت أطروحته للدكتوراه، التي قدَّمها إلى جامعة برلين؛ ترجمةً ألمانيَّة وتعليقًا على كتاب الجماهر في معرفة الجواهر، وهو كتاب في علم المعادن / الأحجار الكريمة، كتبه عالم القرون الوسطى البيروني (ت. 1048)[36]. وكانت هي الرسالةَ نفسَها التي رفضها هفنينك سابقًا، في جامعة بون. وكان موضوعُ هذه الرسالة فكرةَ كال: فقد اقترحَه على الهلالي في المراحل الأولى من دراسته العليا، كما كان مسؤولًا عن تقديمِ الكتابِ الأصليّ إليه[37]. وعندما استقرَّ الهلالي في ألمانيا؛ أصبح كال مهتمًّا بالفعل بكتاب البيروني حول الأحجار الكريمة، كما تشير إلى ذلك إحدى مقالاته التي نشرها في عام 1936[38]. وفي بون؛ دعا تلميذَه المغربي إلى مساعدته في عمَلِهِ على مخطوطتين مختلفين لكتاب الجماهر، فخصَّصَ الهلاليُّ رسالتَه للدكتوراه للقِسْمِ الافتتاحِيِّ من إِحْدَاهُما[39].

وعلى الرغم من أنّ الهلالي لم يكن صاحب فكرة الكتابة حول البيروني؛ لكنَّ استعدادَه للتركيز على مِثْل هذا العالِمِ المنفَتِحِ التفكير هو أمرٌ جديرٌ بالملاحظة. لم يكن البيروني من أنصار النَّقاوة الإسلامية ولا من نماذِجِها؛ لقد كان عالمًا متعدِّدَ الأوْجُه، وكان صاحب أحد ألمع العقول في زمانه. وقد كتب في الرياضيات والطب والفلك، وكثيرٍ من المجالات الأخرى، مستندًا إلى العلوم اليونانية والهندية. وإلى جانب العلوم الطبيعية؛ بحث البيروني أيضًا في العلوم الإنسانية، وكان لديه اهتمامٌ ملحوظٌ بالسياسة والتاريخ. وركَّزَت العديدُ من أبحاثه، مثلًا، على المجتمعاتِ غير المسلمة، وكذلك المجموعاتِ المسلمة التي كانت تُعْتَبَرُ عادةً من المجموعات المهرطقة[40] وفي واحدٍ من أَشْهَرِ أُطْرُوحَاتِه، الذي يُختَصر عنوانه أحيانًا إلى كتاب الهند؛ قدَّم تناولًا ووصفًا متجرِّدًا لملاحظاته وأبحاثِه في الهند. وكان تفسيرُه الاجتماعي [السوسيولوجي] لعِبَادَةِ الأصنام والتماثِيلِ المصوَّرَةِ للخالق، التي كان يراها تَبِعَاتٍ للدِّيَانَةِ التي كانت تُمَارِسُها الجماهيرُ والعوامُّ؛ مثالًا على تعاطفه مع الهند. فقد ساوى تقريبًا بين الهندوسية الحقَّةِ والتوحيد، وكذلك مع المسيحية واليهودية[41].

ولا شكَّ أنّ كثيرًا من آراء البيروني ونزعاتِه الفكرية كانت ضدَّ قناعات

الهلالي النقاوية. وفي فتوى نُشرت عام 1942؛ رفَضَ الهلاليُّ جميعَ التماثيلِ التي تصوِّرُ الخالقَ أو البَشَرَ -حتى العقلية منها-، واتهم الهندوس بصورةٍ غيرِ مباشرة أنهم أضلُّوا المسلمين بوَثَنِيَّتِهِم وعبادِتهم للأصنام[42]. لماذا إذَنْ قَبِلَ بفكرة كال وعمِل على كتابِ عالمِ مسلم من القرون الوسطى، لم تكن آراؤُه الدينية مُسْتَوْفِيَةً لمعاييره السلفية؟ فبالنَّظَرِ إلى توجُّهَاتِ الهلالي الدينية؛ فإنَّ ترْجَمَةَ أحدِ كُتُبِ ابن تيمية مثلًا كانت مُنَاسِبَةً بالقَدْرِ نفسِه؛ إنْ لَمْ تَكُنْ أَفْضَلَ بكثيرٍ. ومع ذلك؛ فلا ينبغي أن يكون قَرَارُه مُسْتَغْرَبًا. لقد كان كتاب البيروني في الحقيقة موضوعًا مناسبًا، من حيث كونُه يُغَذِّي القوميَّةَ الإسلامية. فإنَّ أطروحةً للدكتوراه حولَ كتابِ الجماهر، يكتُبُها طالبٌ مسلمٌ في قلب أوروبا الحديثة؛ لن تُمَثِّلَ مَصْدرًا للفخر وحسب، بل إنّها ستقدِّم الإسلامَ في صورةٍ أكثرَ إيجابية. إنَّ إحْيَاءَ تُرَاث البَيْرُوني سيُشِير إلى أنَّ المسلمين، الذين كانوا روَّادًا في مملكة العِلْم؛ بإمكانِهم أنْ يُنَافِسوا ويتجاوزوا الغربيين في العُصُور الحديثة، دون أن يُضْطَرُّوا إلى التَخَلِّي عن دينهم. وبهذا الاعتبارِ؛ كان للبيرونيِّ قُدْرَةٌ أعظمُ على إثارة المشاعر القومية الإسلامية من ابن تيمية. فلا عجبَ أنِ استعمَلَ الهلاليُّ البيرونيَّ كمِدَقٍّ يَضْرِبُ به التَّحَيُّزَاتِ الغَرْبِيَّةَ تُجَاهَ الإسلامِ.

وعلى نحوٍ أكثرَ تحديدًا؛ لقد سعى الهلاليُّ إلى مُعارَضَةِ ما كان يراه تلميحاتٍ مُسيئةً، في كتابات الباحث الألماني إدوارد سخاو Edward Sachau (ت. 1930)، التي كانت تُشِير إلى أنَّ شخصيةً لامِعةً مثل البيروني لم يكن مؤمنًا صادقًا، أو على الأقل لم يكن أرثوذوكسيًّا. ويبدو من البحثِ المتأنِّي أنّ الهلاليَّ بالَغَ في أهمية بَعْضِ مُلَاحظات سخاو وعدوانِيَّتِها، الواردَةِ في مقدمة ترجمته لكتاب الآثار الباقية عن القرون الخالية للبيروني. لكنَّ صُنْعَ رَجُلٍ من القَشِّ كان يخدم أهدافَ الهلالي الجِدَاليّة. لقد أعلن في عام 1939 لقُرَّاءِ الفتح، أنَّ هدفَ دراسته للدكتوراه هو أن يَكْشِفَ أكاذيبَ المستشرقين، بأن يُثْبِتَ أنَّ البيروني كان مُسْلِمًا مخلصًا، لا زنديقًا، وكان سُنيًّا أيضًا، لا شيعيًّا، كما يدعي سخاو (وفقًا لزَعْمِ الهلالي). وقال إنَّ من يُنْكِرُ هذه الحقائق هم أعداءُ الإسلام[43].

وإذا كان لنا أن نصدِّقَ الهلاليَّ؛ فإنَّ موقِفَه من الهُويَّةِ الدينية للبيروني حوَّلَ

مُنَاقشتَه لرسالته للدكتوراه إلى تجرِبَةٍ شاقَّةٍ. لقد وصفها بما يُفِيدُ أنَّها معركةٌ بُطُولية بين مستشرقٍ قويٍّ، ومسلمٍ وحيدٍ متغرِّب، يدافع عن شَرَفِ الأمة على أرضٍ أَجْنبية. وفي يوم المناقشة؛ جلس الهلالي أمام لَجْنَةٍ من العلماء الغربيين، وكان من بينهم كارل بروكلمان (ت. 1956)، المستشرق الألماني المشهور ومؤرخ الأدب العربي. وكان بروكلمان، بحسب ما قيل لنا؛ يتَّفِقُ مع وجهة نظر سخاو، وكان يريد بالتالي أن يُعَجِّزَ الهلاليَّ عن الدفاع عن أطروحته. لقد عارض دعوى كَوْنِ البيروني مسلمًا متديِّنًا، كما لو كان اهتمامُ البيروني الكبير بالعلوم وعقْله أعظمَ من أن يكونَ شيئًا سوى مُفَكِّرٍ حُرٍّ. لكنَّ الهلاليَّ دافَعَ عن مَوْقِفِه، وجَعَلَ الأعضاءَ الآخرين في اللَّجْنَةِ يتَّفِقُون معه. وفنَّدُوا جميعًا تفسيرَ بروكلمان، وصوَّتُوا لصالح الحُجَّة المُنَقَّحَةِ. وفي النهاية، كما يقول الهلالي؛ ظهر الحقُّ وانتصر العقلُ وحُرِّيَّةُ الفِكْرِ: وانتصر الطالبُ المُسْلِمُ الوحيد، على أَعْظَمِ المستشرقين في عصرِه[44]. ونتيجةً لذلك؛ حصل على درجة الدكتوراه في عام 1940، وأصبح أوَّلَ خريج مغربي من جامعة برلين. لقد حصل الهلالي على لقب دكتور، وحمله كشارةٍ للشرف، ولم يتخلَّ عنه بعد ذلك قطُّ، ثم بعد عقودٍ من ذلك في المملكة العربية السعودية؛ ظلَّ الهلالي يُصِرُّ على أنْ يُنَادَى بالدكتور، لا الشيخ[45].

ومن المحتمل أن يكون الهلالي قد وَضَعَ قصةَ مناقشته للرسالة، لتوليد ردِّ فِعْلٍ عاطفيٍّ من قُرَّائه العرب والمسلمين، تمامًا كما بالغ سابقًا في تفسير دعاوى سخاو على صفحات الفتح. وفي سياقِ الكفاح ضدَّ الإمبريالية الأوروبية؛ كان هذا تصرفًا مفهومًا. ومع ذلك؛ فلم يكن للهلاليِّ نَقْدٌ شامِلٌ لجميع المستشرقين أو الأكاديميين الغربيين. فإنه رغم كل شيء كان جُزْءًا من ذلك النظام. ففي عام 1940؛ أكَّد انضمامَه إلى المجتمع العلمي الألماني، عندما نشر مقالًا قصيرًا عن الجوانب الطبقية في القَبَلِيَّة في شبه الجزيرة العربية، في المجلة المحترمة Die Welt des Islams[46]. لقد كان مفتونًا بالفعل بالمنهجية والدِّقَّةِ الفِكْرِيَّة والوَضْعِيَّة في الدراسات الغربية، على الرغم من استيائه من وجهات النظر المعارِضة للإسلام، المُهَيْمِنَةِ على الدَّوَائِر الاستشراقية. وكانت هناك بعض

الاستثناءات بالطبع. فقد أشاد مثلًا بمُشْرِفِه في جامعة برلين، ريتشارد هارتمان Richard Hartmann (ت. 1955)، لتفَانيه في الحُرِّيَّة الأكاديمية، وعدم تحيُّزِه، ومعاييره العلمية العالية. لكنه نوَّه أن أمثال هارتمان لم يكونوا كثيرين، فإنَّ مُعظَمَ المستشرقين الأوروبيين في فرنسا وبريطانيا والدول الاسكندنافية؛ كانوا يَكْرَهون الإسلامَ كراهيةً عميقةَ الجُذُور[47].

والآن، بعد أن حصَلَ على التَّدْرِيب والمِصْدَاقيَّةِ اللازِمَيْنِ لهزيمة هؤلاء المستشرقين في مَلْعَبِهم؛ ازْدَادت ثقةُ الهلالي في قُدرته على مناقشة الضالين من المسلمين وإفحامهم. ولا شكَّ في أنَّ دراستَه في بون وبرلين لم تغيِّر مَنْهَجَه الإسلاميَّ ولا إبستمولوجيته الدينية. بل على العكس من ذلك؛ لقد عززت الطبيعةُ التجريبيةُ والوَضْعِيَّة للاستشراق الألماني من مُيُولِه النُّصُوصِيّة. وبعد تخرُّجِه، كان يكتب في كثير من الأحيان على غِرَار زملائه الأوروبيين، ويُكْثِرُ من استعمال الهوامش [الحواشي]، والتوضِيحَاتِ النَّصِّيَّة، والحُجَجِ الفَلْسَفِيَّة، وكان ذلك يخدم غالبًا استنتاجاتِه الأساسيةَ حول الإسلام السلفي. وعندما كان يتعامل مع المصادِرِ الأصلية، التي اعتبرها جديرةً بالثقة -وهي في الأساس النصوص الإسلامية-؛ كان يُظْهِرُ ثقةً لا تتزحزح في مفهوم الموضوعية، وفكرة أنَّ "الحقيقة واضحة"، مما يعني أنها متاحةٌ لأي إنسان أن يراها، طالما لم تُكتَم أو تُشوَّه، بالأهواء الشخصية والمُدْخَلَات الذَّاتية[48]. وكالمؤرخ الوَضْعِي فوستيل دي كولانج Fustel de Coulanges (ت. 1889)؛ كان الهلالي على يقينٍ من أنَّ نموذجَ البحث العلمي يتلخَّصُ في معرفة المصادر الأصلية الموثوقة وتحديدِها، ثم السماحِ لها بالتعبير عن نفسِها[49]. فمن المنظور البحثي؛ إنَّ فكرةَ أن ينظُرَ إليه أحدُهم باعتباره معاديًا للتحديث؛ من شأنها أن تَصْدِمَه لشدَّةِ سخافتها. إنه لم يكن في منهجيته وفي تجسيده للإسلام، بأقل "علميةً" من المستشرقين الآخرين. ولم يتردَّدْ في الحديث عمَّا هو من الإسلام وما ليس من الإسلام. والفرْقُ الرئيسُ بينهما هو أنَّ عمل الهلالي كان يهدف إلى إِضْفَاءِ الطابع المثاليّ على هذا الإسلام، وليس تشويهه.

وكما كان لدى الهلالي مشاعرُ مُخْتَلطةٌ حول المستشرقين؛ فقد كان كذلك

أيضًا فيما يتعلق بأوروبا الغربية بشكل عام. وخلال ما يقرب من 6 سنوات قضاها في ألمانيا النازية؛ وقَفَ على بيئةٍ ثقافيةٍ جديدة، وشهد أيضًا الاضطراباتِ الاجتماعيةَ والسياسية والأيديولوجية، التي كانت تلك المنطقة تمرُّ بها، من أواخرِ الثلاثينيات وحتى أوائل الأربعينيات. وكانت ردودُ أفعالِه على هذه التجربة تتراوح بين الإعجابِ والنفور، ولم تكن دائمًا موافقةً لما يمكن أن نتوقعه. فعلى سبيل المثال، لقد رفض الكليشيه القائلَ بأنَّ الغربَ كان ماديًّا بطبيعته. فعلى العكس من ذلك؛ لقد تحدَّث عن ارتباط الأوروبيين العميقِ مع دينهم، والدرجة التي لا مثيلَ لها من الحُرية الدينية لديهم: "عند الأوروبيين شيءٌ يصحُّ أن نسميَه «تسامحًا»، وهو عدم تعرض أحد منهم للآخر في اعتقاده أو عبادته... ويمكنك أن تخالِطَ جميعَ الطبقات وتتحدث معهم في جميع المواضيع مُدَّةً طويلة، ولا تسمع كلمةً ضِدَّ الدين أبدًا"[50]. لقد كان هذا تعميمًا جسيمًا بالطبع، لكنَّه رآه ملهمًا. وبعد استماعِه إلى إذاعة «بي بي سي» والمحطات الإذاعية الأخرى، وبعد مناقشةِ ملاحظاتِه مع أفرادٍ من الدوَل المجاوِرة؛ خَلُصَ إلى أن هذا التسامُحَ لم يكن خاصًّا بألمانيا. فمن خلال الحكمة والجديَّةِ والتفكير، كما كتب؛ تمكَّنَتْ أكثرُ البلدان تقدُّمًا في أوروبا من أن تظلَّ متديِّنَةً بعُمْقٍ، مع تجنُّبِ الخلافات الدينية. وإن \الأمَّة سيتحسَّنُ حالُها إذا اتبعت هذا المثالَ - وهذه الحُجَّة تذكِّرُنَا بقوَّةٍ بفكرة أرسلان، بأنَّ مُضَاهَاةَ الغَرْبِ الحقيقية تعني التمَسُّكَ بالدين.

لقد أشادَ الهلالي بهذه القواعد الأخلاقية نظريًّا، لكنه لم يلتزمْ بها دائمًا في تعامُلِه مع المسلمين وغير المسلمين. فقد كان يُحِبُّ أنْ يتحدّى المعتقداتِ الدينيةَ للسُكَّان المحليين، بل في بعض الأحيان لم يكن يقاوِمُ الإغْراءَ في أن يجعل المسيحيين واليهود الأوروبيين يعترفون بأنَّ دياناتهم كانت مَلِيئةً بالأخطاء والتناقضات. وبقدر ما كان مُعْجبًا بتديُّنِهم؛ فقد كان يستخِفُّ بنظامِهم العَقَدي. فالكاثوليكية، تحديدًا؛ كان يراها سخيفةً ومُتْعِبةً وغيرَ عادلةٍ. ولذلك؛ ففي العديد من الكتابات التي كتبها حينما كان في ألمانيا؛ نجد فكرةَ أنَّ أوروبا كانت متخلِّفَةً في مجالَيِ الأخلاقِ والقانون. وبصفته قوميًّا إسلاميًّا؛ لم يكن من

الممكن أن يقدِّمَ صورةً إيجابيةً تمامًا عن المجتمع الغربي. ولا شكَّ في أن الأوروبيين كانوا أكثر تقدُّمًا من المسلمين، كما قال أرسلان؛ ولكنهم لم يكونوا متقدِّمِينَ في كُلِّ شيء؛ وإلا لكان الإسلام غيرَ مُهِمٍّ. ولكن، إذا لم تكن أوروبا مادِّيَّةً بطبيعتها/ وإذا لم تكن تَفْتَقِرُ إلى الروحانية؛ فما السببُ في تراجُعِها الأخلاقي؟ وفقًا للهلالي؛ كانت المسيحيةُ وتَعَسُّفُ رجال الدين يتحملان جُزءًا من ذلك. فلم يكن الزواجُ بين البروتستانت والكاثوليك مسموحًا به، وكانت العلاقات المدنية سببًا للحِرْمان الكنسي، وكان الطلاقُ من المستحيلات تقريبًا، مما دفع الهلالي أن يقدِّر أن 60% من النساء الألمانيات كُنَّ عوانسَ، إما باختيارهنَّ، أو بسبب الظروف[51].

كانت استنتاجاتُ الهلالي مستندةً إلى الأقاويل والحكايات، لكنَّ إقامتَه في الغَرْبِ منحتْه مزيةَ الكتابة كشاهِدِ عِيَان. وكان الهلالي أمام قراء الفتح؛ الرجلَ الذي يقدم رواياتٍ مباشرةً وموثوقة، عن أَوْجُه عظمة المجتمع الأوروبي، وكذلك عِلَلِهِ وأَمْرَاضِه. وكانت الرسالةُ التي يسعى إلى توصيلها هي أنَّ الإسلامَ والشريعة يقدِّمان بديلًا أبسطَ وأفضل للمسيحية، وأنهما يمنعان من ظُهُورِ مِثْلِ تلك العِلَلِ الاجتماعية. ولم يكن يَعْنِي أنَّ وَضْعَ المرأة في البلدان ذات الأغلبية المسلمة كان مِثاليًا. (ودُونَ أن يَدْخُلَ في التفاصيل؛ لقد أشار إلى أنَّ الكثيرَ من المسلمين كانوا مُتَعصِّبِينَ وضَيِّقِي الأُفق فيما يتعلق بإخفاء المرأة، منذ العصور الوسطى، مُنْحَرِفين بذلك عن تَسامُحِ السلف الصالح). لكنَّه مع ذلك أصرَّ أنَّ وَضْعَ المرأة في أوروبا الحديثة كان أقلَّ مما كانت عليه في أيِّ مجتمعٍ مُسلمٍ.

ولكن كان هناك أيضًا نوعٌ من الفُجُور الأخلاقي، الذي لم تكن المؤسَّساتُ المسيحيةُ تَتَغَاضَى عنه. ووفقًا للهلالي، كانت العادات المحلية مسؤولةً عن انتشار الجنس خارج الزواج. لقد كان يكتب باشمئزازٍ حول عدم احترام الألمان، الذين كانوا يتغازلون ويتواعدون ويرقصون معًا، وكذلك كانت لديهم علاقات جنسية. وليس هذا فحسب - بل إنّهم تجنّبوا الزواجَ عن عَمْدٍ؛ للتمتُّعِ بهذا النَّمَطِ من الحياة في العِقْدِ الثالث من أعمارهم. وكان منزعجًا كذلك

من سلوك بعض الزوجات الأوروبيات وعدم طاعتِهِنّ لأزواجهِنّ، كما صُدِم من عدم احترام بعض الرجال، الذين تعاملوا مع النساء كبضاعة جِنْسية. وفي مترو برلين؛ كان يلاحظ أنّه لا أحد مستعدٌّ للتخلّي عن مَقْعَدِه للنساء المُسِنَّات، في حين كان عشراتٌ منهم يتطوّعون فجأةً إذا ركِبَتْ امرأةٌ شابَّةٌ وجذّابةٌ[52]. إنّ هذا التراجعَ الأخلاقيَّ لم يكن بالتأكيد علامةً على التقدُّم، ومع ذلك، فهذه الجوانبُ المُخْزِية للحياة في الغرب كثيرًا ما أغرت الشبابَ المسلمَ الغافِل. فعندما كتب ابن عبد الظاهر أبي السمح، إلى الهلالي، في أواخر عام 1938، وأخبره برغبتِه في الذَّهَابِ إلى أوروبا؛ حاولَ الهلاليُّ أن يصرِفَه عن ذلك. لقد كان يعرف هذا الشابَّ من أيام الإسكندرية ومكّة، واستضافه لمدَّة أسبوع في لكناو. لكنّه هذه المرَّة نصَحَه بألّا يسافر: "لا أظنُّ أنَّ عاقلًا يَنْصَحُ بالإِقَامَةِ في أوروبا، إلا للضرورة"[53].كان من الواضح أنَّ الهلاليَّ يعتقدُ أنَّ ابنَ صاحِبه صغيرٌ للغاية وسريعُ التأثُّرِ، فلا ينبغي أن يخاطِرَ بالمجيء إلى أوروبا. وقال له بدلًا من ذلك إنَّ مصرَ فيها الكثيرُ مما يُرِيدُه، حتى إذا كان مُهتمًّا بالعُلُوم.

ولكونه رجلًا في مُنْتَصَفِ العُمر وأكثرَ حِكْمَةً؛ اعتَبر الهلاليُّ نفسَه أقلَّ عُرْضَةً لهذه المخاطر. وعلى الرغم من جميع قِيَمِه المُحَافظة؛ فإنه لم يظلَّ مُنْفَرِدًا هناك، كما لم يَقْتَصِرْ في تواصُلِه مع زملائِه المسلمين. لكنّه كان على استعدادٍ للاختلاط بالأوروبيين من كِلَا الجِنْسَيْن. ومن الجدير بالذكر أنَّ الكثير ممَّن جَمَعَ منهم المعلومات عن أوروبا، التي ذكرها في مقالاتِه في الصحافة العربية؛ كُنَّ من النِّساء. وكانت إحداهُن صاحبةَ البيت الذي استأْجَرَ منه غُرْفةً في بون. لقد وصفها الهلالي بأنها امرأة صالحةٌ وشريفةٌ، وأنها كانت شديدةَ الإيمان بدينِها، وكانت تعتبرُه نوعًا من القومية. لقد كان هذا هو النموذج الذي أراد نَقْلَه إلى قرَّائه المسلمين، لذلك أوردها كمثالٍ على صفحات الفتح[54]. وبعد انتقاله إلى برلين؛ استأجر غُرفةً أخرى من امرأة أخرى، واسمها آنا ڤوغاتسكي Anna Wogatzki، وقد تزوَّجها في نهاية المطاف.

أما على المستوى السياسي؛ فقد كان الهلالي يفضّل بوضوحٍ الاشتراكيةَ الوطنيةَ، وكان يُشِيدُ بهتلر والحكومةِ النازية. وترديدًا لآلة البروباغندا لغوبلز؛

أوضح الهلاليُّ أنَّ النازيين قد استلَمُوا البلدَ على شفا الخراب -أي جمهورية ڤايمار المُشْرِفة على التَّلَف، التي تضمُّ 7 ملايين عاطل عن العمل، وفيها الطابورُ الخامس اليهودي يَعِيثُ فسادًا، والتي تنتشر فيها السرقةُ واللصوصية-، وجعلوها بمُعْجِزةٍ ما قُوَّةً اقتصاديةً وعسكريةً. ولم يكتفِ الهلاليُّ بالإشادة بألمانيا النازيَّة، كنموذجٍ قويٍّ على القوميَّةِ، بل ذهب أيضًا إلى أنَّ مثلَ هذا النظامِ السياسي الفعَّال؛ يُشْبِهُ إلى حدٍّ بعيدٍ نموذجَ الحُكْمِ الإسلامي، بحيثُ إنَّ النازيين لا بدَّ أنهم قد اقتبَسُوا بعضَ مبادِئِهم من الإسلام. ولم يكن يرى أنَّ هتلر مستبدٌّ، واعتبر أنَّ الأيديولوجية النازية أفضلُ بكثيرٍ من الديمقراطية. وكان هذا صحيحًا تمامًا كما يرى، بالنَّظر إلى أن اثنتين من أعظم الديمقراطيات المعروفة، وهما فرنسا وبريطانيا؛ كانتا من القوى الاستعمارية، التي حَرَمَت المسلمين من حقوقهم. وفي أيِّ ديمقراطية تكْثُرُ الأحزابُ السياسية ويكْثُرُ النِّزَاعُ، وهي سماتٌ غيرُ صِحِّيَّةٍ لا تؤدِّي إلَّا إلى الفَوْضَى داخل الدولة[55].

وكانت الرسالةُ وراءَ ذلك واضحةً: إنَّ المسلمين قادرون نظريًّا على تحقيقِ الإنجازات التي حقَّقها النازيون، ولذلك يجب أن يَسْعَوْا إلى محاكاة الوطنية الألمانية. لكن العيب السياسي الوحيد للاشتراكية الوطنية* هو أنه يحصُرُ الأمَّة في شعبٍ واحدٍ خاصٍّ، ويميِّزُ بين الأفراد على أساس العِرْقِ أو اللون. ولم يكن الهلاليُّ بغافلٍ عن التمييز العنصري في ألمانيا النازية، بل من المرجَّحِ أنَّه تعرَّض كذلك للتمييز. وكان يشير في كتاباته إلى أنّه كان يُخْلَطُ بينه وبين اليهودِ أحيانًا، وأنَّهم أحيانًا ظَنُّوه من اليابانيين. ولكن على الرغم من إدانته للأيديولوجيات العُنْصرية؛ فلم يفعل شيئًا يُذكَر في نَقْدِ قَلْبِ الخِطَاب النازي. وبدلًا من ذلك؛ فقد ذهب إلى أنَّ أكثرَ العرب والإيرانيين والأتراك والبربر كانوا من البِيضِ في الواقع**. وعلى هذا النَّحْوِ؛ فقد أَعْلَنَ تفوُّقَ الإسلام كأساسٍ عالميٍّ للقومية، غير قائمٍ على تَفْرِيقٍ عُنْصُريّ.

---

* يسميه الهلالي: الحكم الشعبي (الناسيونالي). (المترجمان).

** هنا يوجد سوءُ فَهْمٍ واضح لمقال الهلالي. فالمقال المشار إليه؛ تدور فكرته المركزية حول =

وطوالَ إقامته في أوروبا؛ كان يبدو أنَّ الهلالي اعتقد أنه ينبغي تجنُّب الطائفية. فقد قال إن الكاثوليك والبروتستانت الألمان وضعوا خلافاتِهم جانبًا، وعمِلوا معًا من أجل المصالح العليا لأمتهم، فكانت النتائجُ مذهلةً. فيجبُ على المسلمين أن يفعلوا الشيء نفسه للأمة. لكنه عندما انتقل إلى المغرب، تحت حماية إسبانيا، بعد بضع سنوات؛ تراجع عن وجهةِ نَظَرِه، وحاول أن يعيد التأكيد على تفوق المعايير السلفية. لكنه في ذلك الوقت؛ كان فهمُه للسلفية مختلفًا تمامًا عن الفَهْمِ السَّائِدِ في وَطَنِه.

بين السلفيين الحداثيين في المغرب، 1942-1947

ظلَّ الهلاليُّ كَتومًا فيما يتعلَّقُ برحيلِه عن ألمانيا. فلأسبابٍ ليست واضحةً تمامًا؛ أصبحت الحياةُ في برلين صعبةً بالنسبة له، بعد اندلاع الحرب العالمية الثانية. وفي مارس عام 1942؛ قرَّرَ الرجوعَ إلى موطنه المغرب، للمرَّة الأولى منذ عشرين عامًا. وقد كان في مهمةٍ في رحلَتِه تلك. فقد طلب منه الحاج أمين الحسيني (ت. 1974)، مفتي القدس الشهير، الذي هرب إلى ألمانيا النازية في عام 1941؛ أن يذهَبَ إلى تِطْوان، وأن ينقلَ رسالةً شفهيةً إلى عبد الخالق الطريس (ت. 1970)، زعيمِ حزبِ الإصلاح الوطني، في المنطقة الإسبانية. ولم يكشف الهلاليُّ قطُّ عن مضمون تلك الرسالة؛ لكنّه قال إنها كانت رسالةً سياسيَّةً، وأنها تتعلق برفَاهيةِ المسلمين ومصالِحِهم العليا[57]. ووفقًا للمؤرخ الفرنسي تشارلز-روبرت أجيرون Charles-Robert Ageron؛ قد ذهب الهلالي إلى شمال المغرب، ليوصِيَ باندماج ثلاثةِ أحزابٍ قوميَّةٍ محلِّية - وهي حزب الطريس، وحزب محمد المكي الناصري (ت. 1994)، وحزب إبراهيم

= نقد العنصرية، ونقد فكرة الرجل الأبيض وتفوقه. وجاء في سياق الكلام أن الرجل الأبيض يعني عند الألمان: الرجل الأوروبي. وهنا قال الهلالي إن هناك شعوبًا أخرى بيضاء وليسوا أوروبيين، وذكر منهم العرب والإيرانيين، وذكر أن الألمان يستغربون إذا قيل لهم إن هؤلاء أكثر بياضًا منهم. فالحاصل أن الهلَالي لم يقصد مفاضلة العرب على الأوروبيين بناء على اللون كما فهم الكاتب. (المترجمان).

الوزاني[58]. أما عمر رياض؛ فيرى أنَّ المفتي كان يسعى إلى إِنْشَاء مركزٍ للجيش العربي في شمال أفريقيا[59]. على أي حال، كان من المُفْتَرض أن تكون رحلةُ الهلالي إلى شمال المغرب مُؤَقَّتَةً. وكانت خِطَّتُه أن يرجع إلى برلين، فور انتهاء مهمته. ولكنْ لأنَّه لم يكن لديه وثائقُ السفَرِ المناسبة؛ فقد اضْطُرَّ إلى استخدام جوازِ سَفرٍ مُزوَّر - وهو الأمر الذي لاحظتْه السلطاتُ الإسبانيةُ بسهولة. وما كان يتوقَّعُ أن يكونَ رحلةً قصيرةً؛ امتدَّ لخمْسِ سَنَوات.

ومن الواضِح أنّ الهلاليّ استمرّ في تنمية شبكَتِه العابِرَةِ للحُدود من العلاقات. وكان من بين زملائه الجُدُد، بالطبع؛ مُفْتِي القدس، الذي كان صديقًا لأرسلان، وتخرَّج في دار الدعوة والإرشاد لرشيد رضا. وكان الحاجّ أمين سخيًّا للغاية مع الهلالي، مُستفيدًا من الدَّعْمِ النَّازي الكبير له أثناء نفيه. وادَّعى الهلالي أنّ الحاج أمين قدَّم له مبالغَ كبيرةً من المال في برلين، وأنه تكفَّل برحلته إلى المغرب، كما استمر في إِرْسَال الأموال له بعد ذلك. بل إنَّ المفتي عيَّن له [للهلالي] كاتبًا شخصيًّا، وهي الخِدْمة التي كان يُقَدِّرُها كثيرًا؛ لأنَّ الهلالي كان قد ضَعُفَ بصرُه بالفِعْل إلى درجةِ عدَمِ قُدْرَتِه على القراءة. لقد بدأ الهلاليُّ يفقِدُ بصرَه خلال إقامتِه في ألمانيا، وعندها قرر أن يتعلَّم لُغَة بِرَايِل[60].

أما الطُّريس؛ فكان قد التقى أيضًا بأرسلان، خلال زيارةِ هذا الأخيرِ إلى تِطْوان، عام 1930. وإلى جانب غيرِه من القوميين المغاربة، مِثْلِ الفاسي والناصري ومحمد داوود (ت. 1984)؛ ظلَّ على تواصُلٍ مع الأمير. وعلى الرغم من أن الطريسَ كان يعلِّقُ أهميةً أكبرَ على القضيَّة الوطنية المغربية، أكثر من اهتمامِه بالإصْلَاح الإسلامي؛ إلَّا أنّه لم يكن يَعْتَبِرُ أنَّ هذين الهدفين غيرُ مُتَوَافِقَيْن. وكان قد دَرَسَ لفترةٍ وَجِيزة في القَرَوِيِّين في فاس، وفي الأزهر في القاهرة. لكنه كان متحمِّسًا للغاية للسياسة، لدرجة أنه لم يهتمَّ كثيرًا بالفِرَقِ والمَسَائِل الدِّينية[61]. ومع ذلك؛ فقد كان هو وغيرُه من القوميِّين المغاربة يتعاوَنُ بعضُهم مع بعض (أو على الأقل كانوا مُتَسامحين فيما بينهم)؛ من أَجْل القضيةِ الأهمّ وهي مناهضةُ الاستعمار، بغضِّ النَّظَر عن وِجْهَات نظرِهم الدِّينية.

تقبَّل الهلاليُّ هذا الوضعَ، ووافقَ على أنَّ الظروفَ تتطلَّبُ تعاوُنَهم. لكنه مع ذلك، وبَعْد عشرين عامًا من الغياب؛ كان قد أصبح شخصيةً غريبة على المشْهَدِ الديني المغربي. ومع مُيُوله النقاوية، وصِلَاتِه مع كلٍّ مِنْ علماء الحديث في الهند والعلماء الوهابية في السعودية؛ فقد كان يُمَثِّلُ مُصْلِحًا صَعْبًا نوعًا ما. وكان التبايُن أكبرَ من ذلك إذا نظرنا إلى أنَّ النُّشَطاء المغاربةَ قد بدأوا في تطويرِ فَهْمٍ مُوَازٍ وحَدَاثِيٍّ من السلفية. وكما أشرنا في الفصل الأول؛ كان بعضُ عُلماء الدين المغاربة يعرِفُون المعنى التقليديَّ للمصطلح الفني «السلفي»، واستخدموه بالمعنى العقدي، حتى مع نُدْرَة ظُهور المصطلح في أدبياتهم. وهناك أمثلةٌ أُخرى على وُرُودِه في كتابات محمد بن الحسن الحَجْوِي، في العشرينيات، وكذلك عبد الله كَنُّون في الثلاثينيات[62]. وفي الوقت نفسِه؛ بدأ بعضُ الإصلاحيين المغاربة، الذين كانوا في طَلِيعةِ النِّضَال ضدَّ الاستعمار؛ باستخدام هذا المصطلحِ بطريقةٍ أكثرَ اتساقًا مع الدِّراسَاتِ الاستشراقية. وكانت هذه عمليةً تدريجيَّةً من التَّغْيير، لا فُجَائية. وفي شمال أفريقيا، كما حدث في الشَّرْقِ العربي؛ أدَّى شُيُوعُ مصطلحِ السلفي واستغلالُه إلى قَدْرٍ كبير من السُّيُولَةِ المفاهيمية في البداية. وقد بدأَتْ عمليةُ التحوُّلِ تلك خلال هذه الفترة بالتحديد.

في عام 1929؛ قدَّم أحمد بَلَفْرِيج، القادمُ من الرباط، والذي درَس في جامعة الملك فؤاد في القاهرة، وكان يدرُس في ذلك الوقت في السوربون في باريس؛ قدَّم مؤشّرًا على تلك الأمور القادمة. ففي مقالٍ نُشِر في مصر؛ ادَّعى أنَّه من الشائع في الدوائر الإصلاحية المغربية: أنَّ أبا شعيب الدُّكَّالي، ومحمد بن العربي العلوي، كانا من ضمن العلماء السلفيين، الذين يعلِّمون القرآن والسنة، ويناهضون التقليدَ الأعمى والجُمُود[63]. وبطبيعة الحال؛ يمكن للمتخصص الديني المُتقِن أن يجادِلَ بأنه يَلْزَمُ الإنسانَ أن يفعلَ ما هو أكثر من الاعتماد على الكتاب والسنة والدَّعوة إلى التَّجْدِيد؛ كي يكونَ سلفيًّا. إن العقيدة هي جوهر المسألة. لكنّ بلفريج لم يكن الأول ولا الأخير من بين الناشطين الذين عرَّفوا معنى السلفي بمثلِ هذه المفرداتِ العامَّة. إلا أنه منذ منتصف القرن العشرين فصاعدًا؛ خَطَا الإصلاحيون المغاربة خطوةً إضافية، فساوَوْا بين مصطلحات

السلفي والسلفية وبين حركة الحداثة الإسلامية، التي قادها الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا، على نحو رَسْمِي ولا لَبْسَ فيه. وهُمْ بذلك قد وقعوا في الخطأ المفاهيمي نفسِه، الذي وقع فيه ماسينيون في عام 1919، واسْتَنْسَخُوا نفْسَ التصنيف اللاتاريخي.

وكذلك اقتربَ بعضُ الإصلاحيين من شمال أفريقيا من الوقوعِ في خَلْطٍ مُمَاثِل. ففي بعض الأحيان؛ كان الجزائريون الذين يكتُبون في المجلات مثل الشهاب والبصائر؛ يستعملون "الإصلاحيين" و"السلفيين"، بطريقة مُهْمَلة، بحيث لا يمكن للمرءْ أن يميِّزَ بين الاثنين. ولأَغْرَاضٍ خِطَابِيَّة؛ كانت بعضُ عباراتهم مُرْبِكَةً دون مُقْتَضٍ. ففي عام 1936، بعد أشْهُرٍ قليلةٍ من وفاة رشيد رضا؛ أعلن أبو يعلى الزواوي: "نحن [الإصلاحيين] نَحْيَا ونموت مُقتَدِينَ بسلفنا الصالح، المتقدِّم والمتأخِّر، مثل الشيخين جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، وحُجَّةِ الإسلامِ صديقِنا الشيخ رشيد رضا"(64). وبتلك الدَّعْوَى أنَّ هؤلاءِ الرجالَ الثلاثة كانوا من السلف، وبتوضيحه أنَّ جميعَ الأمور الطيبة ستصُيب المسلمين إذا اتبعوا السلف؛ فقد جعل الزواوي من السَّهْلِ على قُرَّائه أن يظنُّوا أن أيَّ حداثيٍّ إسلامي يستحقُّ أن يُقَالَ عنه إنه سلفي. وربما وصل البعضُ إلى هذا الاستنتاج بالفعل. ومع ذلك، وعلى حدِّ عِلمي؛ فإنه لا هو ولا غيره من كبار الإصلاحيين في الجزائر في تلك الفترة الاستعمارية؛ قد مدُّوا هذا الخطَّ إلى نهايته. فلم يُطَوِّرُوا قطُّ فكرةَ السلفيَّةِ الحداثية، بالصورة الواضحة لدى نظرائهم المغاربة.

أمَّا أكثرُ الناسِ مَسْؤُوليَّةً عن صياغَةِ هذه النُّسْخَة المُوَازِيَة من السلفية في الكتابات العربية؛ فهو علَّال الفاسي. وُلِد علَّال الفاسي في عام 1910 في عائلةٍ من عُلَمَاءِ الدين، وتلقَّى تعليمًا تقليديًّا في القَرَوِيِّين، وكان مِثْل الهلاليِّ مُريدًا لابن العربي العلوي. وبعد التخرُّج، درَّس في مدرسة حرة، وسرعان ما شارك في الأَنْشِطة المُنَاهِضة للاستعمار. وعلى الرغم من نَفْيِه إلى الغابون والكونغو من عام 1937 إلى عام 1946، وإقامَتِه الطويلة في مصر من 1947 إلى 1956؛

فقد ظلَّ على اتصالٍ مع الإصلاحيين في بلدِه، واستمرَّ في العمل كأحدِ أَكْثَرِ المفكِّرين الإسلاميين تأثيرًا، إن لم يكن أكثرَهم في ذلك، في الحَرَكة الوطنية المغربية. ومُنذُ البداية؛ أعطى لمصطلحي السلفي والسلفية تفسيرًا فضفاضًا، لا يحمِلُ سِوَى علاقةٍ ضعيفةٍ باللاهوت الحنبلية الجديدة. وفي رسائِلِه الخاصّة؛ كتب من فاس إلى زميله الإصلاحي محمد داوود في تطوان، بين عامي 1935 و1936؛ أن كتابات محمد عبده ورشيد رضا كانت من بين الكُتُبِ السَّلفية، التي أراد للطُّلَّاب المغاربة أن يطَّلِعوا عليها. كما تحدَّث الفاسي أيضًا عن تأثير الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا على المنهج السلفي المغربي، الذي تركه بلا توضيح[65]. والأكثرُ إِثَارَةً للدهشة، هو النصيحةُ التي قدمها لمحمد داوود، الذي كان مشارِكًا بنشاطٍ في مجالِ التعليم في المغرب تحت الحِمَاية الإسبانية، وكان يسعى إلى وَضْعِ منهجٍ دراسيٍّ مُنَاسِب. لقد أخبره الفاسي أنَّ عليه تجنُّبَ الكُتُبِ الكثيفة؛ لأنَّ الطلبَة لا يفضِّلُون قراءَتها. ولذلك كتب أنه ينبغي الاستعاضة عن تفسير ابن كثير (ت. 1373)، وتدريس كتابٍ مُوجَزٍ غيرِه، مثل تفسير النسفي (ت. 1310)، أو تفسير ابن جُزي الكلبي (ت. 1356). وإذا كانت كتُبُ التفسير المطوَّلة ضروريةً بالفعل؛ فإنَّ تفسيرَ المنار لرشيد رضا سيكونُ أكثرَ مُلاءَمَةً[66].

واللافت للنظر في هذه الفقرة، ليس أنَّ الفاسي استخدم التسمياتِ السلفيةَ بطريقةٍ غيرِ فَنِّيَّة وحَسْبُ، ولكنْ أيضًا تفضيلُه للكفاءة التعليمية، على حساب اعتقاد الحنبلية الجديدة. إنَّ اقتراحَ الاستعاضة عن تفسير المحدِّثِ الكبير وتلميذِ ابن تيمية: الحافظ ابن كثير، وترشيحِ تفسيرٍ آخرَ لعالمٍ ماتُرِيديٍّ مِثْلِ النَّسَفِي؛ يُعارِض الأرثوذوكسية السلفيّة، حتى بمعايير الثلاثينيات. ففي أيامِنا هذه؛ يُعَدُّ النسفيُّ هدفًا لهجوم السلفيين النقاويين في وسط آسيا: فإنهم يقولون - باللغة العربية -: إنه كان من المتكلمين الذين نسفوا الاعتقاد السلفي - وهي التورية اللفظية بسبب اسمه، الذي يشير إلى انتسابه إلى مدينة نسف، في أوزباكستان. وكذلك فيما يتعلق بابن جُزَي الأشعري؛ فإنّ تَنَاوُلَه للصفاتِ الإلهية كان موضِعَ نَقْدٍ أيضًا، لأنّه كان يتردَّدُ بين منهج السلف والتأويلات المجازية للخَلَف[67]. ولذلك فإنَّ تفسيرَه لا يكاد يشكِّل مَرْجِعًا سلفيًّا.

وبمرور الزمن؛ أصبح واضحًا أنَّ الفاسي كان يتجَاهَل الأصولَ العقدية لشِعَار السلفي، إما عَمْدًا أو دُونَ قَصْدٍ. فقد كانت السلفيةُ عنده تُشِيرُ إلى حركةٍ للتَّجْدِيد الإسلامي، بالمعنى الواسِع لذلك. وفي أواخر الأربعينيات وأوائل الخمسينيات؛ كان تعريفُه للسلفية عامًّا لدرجة أنه يُدْخِل فيه أيَّ مُصْلِحٍ تقريبًا، منذ القرن التاسع. فكلُّ مَنْ حاوَل أن يُوقِفَ تَراجُعَ الأمَّة، أو أكَّدَ على مبادئ التوحيد، أو دَافَع عن الشريعة الإسلامية، أو عَارَض الاستِبْداد، أو شارَكَ في نَهْضَة المجتمع الإسلامي بأي طريقة؛ فإنه يستحِقُّ أن يُعَدَّ من أنصار الحركة السلفية. فوفقًا للفاسي؛ حتى ابنُ رشد، كان سلفيًّا، إلى جانب محمد بن عبد الوهاب، وقادة الإخوان المسلمين في مصر(68). ومع وجود بعضِ الاختلافات في السَّرْدِيَّات المختلفة للسلفية في كتابات الفاسي؛ فإنها جميعًا اتفقَتْ على أنّ الأفغاني ومحمد عبده من الشخصيات الرئيسية(69). لقد أصرَّ الفاسي على أنَّ هذين الرجلين صَنَعا التجديدَ الحديثَ للسلفية. فأخذت الحركةُ مع الأفغاني جانبًا جديدًا، وبدأت في النُّهوضِ ببرنامَج شاملٍ للإصْلَاحِ الديني والفكري والاجتماعي والسياسي. وخلال هذه العملية؛ يقول الفاسي إنَّ السلفية أصبحت ''تهتمُّ بالبِنَاء إلى جانبِ اهتمامِها بالهَدْم'' أو جهود التنقية. أما محمد عبده؛ فقد كانت مُسَاهمَتُه فعَّالةٌ للغاية لدرجة أن المدرسة السلفية أصبحتْ تحمِل اسمَه(70).

إذا كان محمد عبده سلفيًّا وفقًا للفاسي؛ فإن هذا لم يكن بسبب منهجه العقدي. وإنما بسبب تَفانِيه في تجديد الإسلام والأمة. نعم؛ كان محمد عبده معارِضًا للحُلُول، ومعارِضًا لمفهوم ابن عربي لوَحْدَة الوُجُود، ومعارِضًا للتجاوُزَات الصوفية في الجُملة، كما أشار الفاسي. ومع ذلك؛ فقد أشاد الفاسي بأنَّ محمد عبده، خلافًا لأكثر مُعَاصريه في الشَّرْق العربي؛ ''ظلَّ من المتكلِّمين العقلاء، الذين نَصَروا الكلامَ وتبنَّوْا عقيدة حُرِّيَّةِ الإرادة، على منهج الماتريدية أو الأشعرية المتأخرين مثل الجويني (ت. 1085)''(71). والسببُ هو أنّه بالنسبة للفاسي؛ لم يكن للسلفية أيُّ علاقة بتأويل الصفات الإلهية، ولم ترتكز على أي عقيدةٍ لاهوتية بعينِها. ولذلك لم يرَ أيَّ تناقُضٍ في الادعاء بأنَّ السلفية ازدهرت في المغرب، في حين أنه يدَّعِي أيضًا أنَّ جميعَ المسلمين في المغرب كانوا

أشعريَّةً في العقيدة ومالِكِيَّةً في الفقه[72]. وكما قال: "[إن] السلفية الصحيحة"، هي التصرُّفُ وفْقًا لكتاب الله وسنة نبيه، وأن تكون موافِقًا لمتطلبات "التطوُّر في أساليب الفَهْم وتَقْدِير الأشياء"، والاهتمام بالعقل والتفكير، والتأمل في المبادئ الإنسانية التي أَوْضَحَها القُرْآنُ[73].

ولا شكَّ أنّه من المحتمَل أن يكون الفاسي قد توصَّل إلى هذه النتائج استقلالًا، مثلما فعَلَ ماسينيون من قَبْلِه، وأنه كان يُسَاوِي -تحَكُّمًا- بين السلفية والحداثة الإسلامية. ولكن يجب أن ننتبه إلى أنَّ أُسَس هذا المفهومِ المضلِّلِ للسلفية كانت بالفعل مُتَاحةً أمام النَّاشطين المسلمين، الذين كان لديهم معرفةٌ مباشِرةٌ أو غير مباشرة بالدراسات الأوروبية. وكان هذا هو الحال مع عثمان أمين (ت. 1978)، الفيلسوف المصري، الذي كان يَعْرِفُ الفاسي. كان أمين قد كتب في الثلاثينيات أطروحةً للدكتوراه حول محمد عبده، في السوربون، واستفَاد كثيرًا من الكتابات الاستشراقية حول السلفية. وفي عام 1944، وهو يعلِّق على كتاب لاوست Laoust؛ كان يبدو من الطبيعي عنده أن يتحدث عن "سلفية محمد عبده وحركته الحداثية"[74].

وكان هذا هو الحال أيضًا مع الفاسي. وإذا صدَّقْنا ما كتبه في مذكِّراته، فقد اطَّلع على التَّأْسِيس الاستشراقي للسلفية في منتصف العشرينيات، عندما كتب إيميل ديرمنغام Emile Dermenghem، الذي كان آنذاك صحفيًّا أُرسِل مِن باريس إلى المغرب لتغطية حرب الريف؛ مَقالًا حول الحركة السلفية[75]. (ولم يحدِّد الفاسي كيف كان هذا المقال). وخلالَ إقامةِ ديرمنغام؛ تعرَّف إلى العديد من الإصلاحيين المغاربة الشُّبَّان وكوَّن صداقاتٍ معهم، وكان من بينهم علال الفاسي، وابن عمه محمد الفاسي، وبَلفريج[76]. لكنَّ هؤلاء لم يكونوا مصدرَ فَهْم ديرمنغام للسلفية. فعلى النقيض من ذلك؛ لقد كانت كتابات ماسينيون، كما يدلُّ على ذلك المقالات التي نشرها في عامي 1925 و1926، وهما العامان اللذان قضاهما في المغرب. إنَّ ادعاء ديرمنغام أنَّ الشُّبَّان المغاربة "التقَدُّمِيين" و"الإصلاحيين الليبراليين" كانوا يَجْمَعُون بين الثقافة العربية الكلاسيكية والثقافة الفرنسية الكلاسيكية لموليير وروسو؛ يختلفُ تمامًا عن قولِه بأنَّ هؤلاء الحداثيين

الإسلاميين كانوا جُزءًا من الحركة السلفية التي وُلِدَتْ في الهند، في مَطْلَع القرن التاسع عشر[77]. إنَّ عبارتَه الأخيرةَ تلك كاشِفَةٌ على وَجْهِ الخُصوص؛ فإنها تكشف عن أن ديرمنغام كان يقتَبِسُ مُبَاشرةً عن السَّرْدِيَّة الأولى لماسينيون حول السلفية، الذي نشره في مجلة العالم الإسلامي Revue du monde musulman في عام 1919.

ويبقَى مِقْدَارُ ما كان الفاسي يعلَمُه عن فَهْم ديرمنغام للسلفية في منتصف العشرينيات سؤالًا مَفتوحًا. ولكنْ في أواخر الأربعينيات؛ كان إصْرَارُه على وجود علاقةٍ فكريةٍ بينَه وبين أحد المعلِّقِين الأوروبيين على السلفية أمرًا ذا دلالة (وهذا بالتحديد ما وَصَف به الفاسي ديرمنغام). لم تكن هذه الصِّلَةُ قائمةً وحَسْبُ، بل كانت صِلَةً عَمِيقةً، وسمحتٍ بتأثيرٍ مُتَبادَلٍ دون أي شُبْهَة. لقد كان الفاسي يقدِّر ما قاله ديرمنغام عن السلفية، ويعتزُّ بأنَّ الرجُلَ صديقُه، وأنه زَارَه في مَنْزَلِه في باريس عام 1933. (وكما اتَّضح أيضًا، كان الفاسي يعرِف ماسينيون شَخْصيًّا، وتواصَلَ معه في باريس والقاهرة)[78]. وخلافًا لغيرِه من الإصلاحيين المسلمين؛ لم يكنْ لَدى الفاسي سوى القليلِ من التحفُّظِ على المِنَحِ الدراسية الاستشراقية، مادامت كانت في صالِح المغرب والحداثة الإسلامية. وكذلك لم يسائِل المفاهيمَ التي كان المثقَّفُون العربُ يستخدِمونها، الذين تعلَّموا في أوروبا في مُنْتَصَفِ القرن العشرين. فعلى سبيل المثال؛ نحن نعلَم أنَّ الفاسي، في الخمسينيات؛ اعتمَدَ على كِتابٍ باللُّغَة العربية عن الفكر الإسلامي الحديث، وفيه تَنَاوَلَ مؤلِّفُه، الكاتب المصري محمد البَهِي، سلفيةَ محمد عبده المزعومة. وكان مصدر البهي هو كِتاب السير هاملتون غيب المنشور عام 1949 بعنوان: المحمدية، وهو بدوره كان مُسْتَنِدًا إلى الافتراضات المفاهيمية المعيبة لماسينيون[79]. ولم يخطر ببال الفاسي أن البهي ربما يكون مخطئًا. بل على العكس من ذلك؛ رأى أن البهيّ يؤكّد ما كان ديرمنغام وآخرون يردِّدُونه منذ سنوات - وهو تحديدًا أنَّ السلفية تُشِير إلى حَدَاثَة محمد عبده.

وحدَثَتْ ظَاهِرةٌ مُمَاثِلَةٌ في أوروبا وأمريكا الشمالية، حيث قرأ الباحثون

المهتمُّون بالمغرب كتاباتِ الفاسي، ووجدوا المزيدَ من الأدِلَّةِ -كذلك ظنوا- أنَّ السلفية كانتْ حركةً كبيرةً للحداثة الإسلامية. ويُمْكِن رؤيةُ هذا مثلًا في كتاب دوغلاس آشفورد Douglas Ashford المنشور عام 1961، بعنوان: التغيير السياسي في المغرب[80]. وفي الوقت نفسِه، في المقال الذي نُشِر عام 1963، والذي أَصْبَح بمثابة المرجِع لعددٍ لا يُحصى من طُلَّاب شؤون شمال أفريقيا؛ اعتمد كاتبُه جميل أبو النصر، المتخرِّج حديثًا من جامعة أكسفورد؛ اعتمادًا كبيرًا على كِتاب الفاسي، لشرْحِ طبيعة السلفية المغربية للجمهور الغربي[81]. وفي الولايات المتحدة أيضًا؛ نشر جون هالستد john P. Halstead دراسةً مُهمَّةً أكَّدتْ هذه النظرةَ إلى السلفية، بوصفِها حركةً حداثيَّةً ونُصُوصيَّةً للإصْلاح. ولم يكن لدى الوطنيين المغاربة، الذين أَجْرَى معهم مقابلاتِه في أواخر الخمسينيات وأوائل الستينيات، ومن بينهم الفاسي؛ أيُّ سَبَبٍ لمُعَارَضَةِ هذا التَّفْسير[82]. لذلك، وبصرف النَّظَرِ عن أصولِها المفاهيمية المشكوكِ فيها؛ اتَّخَذ مفهومُ السلفية الحداثية مَسَارًا مستقِلًّا في المغرب. ومن خلال عمليةٍ من الدَّعْم المتبادَل، بين المحلِّلِين الغربيين والناشطين المحليين؛ أصبح المفهومُ تصنيفًا أصليًّا بالفعل. كما انتشر على نطاق واسع. وعلى أعقاب الفاسي؛ استعمل الكثير من الباحثين والناشطين المغاربة هذا المفهومَ، بمعناه الحداثي، منذ منتصف القرن العشرين فصاعدًا.

أما في المشرق العربي؛ فعلى النقيضِ من ذلك، لم تُحْرِزْ هذه النُّسْخَةُ من السلفية أيَّ تقَدُّم، إلا فيما بين بعض المثقَّفين، الذين لم ينتموا إلى الدوائر السلفية، أو كانوا على هامِشِها. ويبدو أنه كان هناك نِسْبَةٌ أكبر من الإصلاحيين، الذين كانوا على عِلْمٍ بالأصول الاعتقادية للتسمية السلفية. ولعلَّ هذا هو السبب في أنَّهم تلقَّوْا الدراساتِ الغربيةَ بقَدْرٍ من التحفُّظِ والارتياب. في عام 1933؛ عندما قرَّرَ القائمون على الفتح ترجمة مقال لاوست، لطباعته في عددٍ خاصٍّ من مجلة البورصة المصرية La Bourse égyptienne التي تصدر من القاهرة؛ فإنهم لم يقدِّمُوا ترجمةً عربيةً طِبقَ الأَصْلِ الفرنسي. ففي مقاله؛ ميَّزَ لاوست بين اتجاهين رئيسين في الفِكْرِ الإسلامي الحديث، ولم يُسمِّهِما بأسماء محدَّدة. الاتجاه الأول

كان حركة النقاوة الدينية، المرتبطة بابن تيمية، والثاني كان حركةً عقلانيةً وحداثيةً للإصلاح، بدأت في القرن التاسع عشر في الهند، وتبلْوَرَت مع الأفغاني ومحمد عبده[83]. إنَّ هذه الحركة الثانية، هي التي أطلق عليها لاوست سابقًا السلفية في مقالِه التأسيسي حول الموضوع، الذي نشره عام 1932. لكنه في هذه المرَّة؛ امتنع عن استعمال هذا المصطلح، كما اعتاد أن يفعل في مُعْظم كتاباته منذ عام 1933 فصاعدًا. (ويبدو أنَّ لاوست بدأ يُدْرِكُ تدريجيًّا أنَّ تعريفه للسلفية؛ لا يتفق مع الاستخدام الفِعْلي للمصطَلح في المشرِق العربي)[84]. على أيِّ حال؛ قدَّمت النُّسْخَةُ العربيةُ المختصرةُ من المقالة؛ تَصنْيفًا أكثرَ تحديدًا. فقد اختار المترجمُ، غيرُ المعروفِ؛ أنْ يُطْلِقَ على الحركة الأولى ''الحركة السلفية''[85]، ممَّا يؤسِّسُ لكَوْنِ السلفيين هم الذين ساروا على خُطَى ابن تيمية، وليس الأفغاني ومحمد عبده.

وهكذا أيضًا فَهِم الهلاليُّ مَفهومَ السلفية، لكنَّ الأدِلَّةَ تُشير إلى أنَّه وَاجَه النُّسخةَ الحداثية من السلفية، بُعَيد وصولِه إلى المغرب، في عام 1942. من ذلك مثلًا أنَّ محتوياتِ كِتَاباتِه تغيَّرَت على نَحْوٍ مَلْحُوظٍ. ففي المَغْرِب، وخلافًا للوَضْعِ في الهند الاستعمارية؛ أصبحَ واضِحًا أنَّ غَرْسَ رُوح القومية، أو إظْهَارَ التوافُقِ بين القومية والإسلام؛ لم يَكُنْ أوْلَوِيَّة عنده. فالحركةُ الوطنيةُ كانت قائمةً بالفعل في وطنِه الأصلي، وعلى الرَّغم من أنَّها قدَّمَتْ تصوُّرًا قطريًّا إقليميًّا لمفهوم الأمة؛ فقد كان فيها عُنْصُرٌ دينيٌّ قَوِي. ومن المؤكَّد أنَّ الهلالي واصَلَ تعزيزَ النَّزْعَةِ القومية، والنِّضَال ضدَّ الاستعمار؛ لكنَّه أَبْدَى اهتمامًا كبيرًا بتوضيح الإسلام الذي ينبغي أن يتبعه القوميون والوطنيون، وكيف ينبغِي للإسلام النَّقِيِّ أنْ يكون مُرْشِدًا لأهدافِهم الاجتماعية والسياسية. وهكذا؛ بينما ظلَّ يَنْشُرُ رسالتَه القومية الإسلامية؛ فقد أَصْبَحَ يُصِرُّ على الأرثوذوكسية والأرثوبراكسية (التقويمية) أكثر بكثيرٍ مِنْ ذِي قَبْل.

والأكثرُ دلالةً من ذلك؛ أنَّ الهلاليَّ قدَّم أوَّلَ تَعْريفٍ رَسْمي لمعنى السلفية عندَه. ومن الواضِح أنَّه لاحظَ أنَّ المغاربة لديهم فَهْمٌ خاصٌّ بهم للمفهوم - ومن

هنا جاءت محاولَتُه لتصحيح المفاهيم الخاطِئة الشائعة. في عام 1942؛ كرَّس الهلالي مَقَالَيْنِ لهذه المسألة في مجلة الحرية، لسانِ حالِ حِزْب الإصلاح الوطني للطُّريس. ذهب الهلالي في هذيْن المقالين إلى أنَّ مَفْهُومَي الوطنية والسلفية مُتَمَايِزَانِ، ولا ينبغي الخَلْطُ بينهما. وقال إنَّ الوطنية تَعْنِي احترامَ حُقوقِ المواطنين الآخرين، إلى جانِبِ الاستعدادِ لتقديم التَّضْحِيَاتِ من أجْلِهم والدِّفَاعِ عنهم والتخفيف من معاناتهم. وباختصارٍ؛ أن تكون وطنيًّا يعني أن تَتَجَنَّبَ خِيَانَةَ الشعب والسُّلُطَات السِّيَاسية. وهذا الموقفُ لم يكن مختصًّا بتقليدٍ ديني مُعَيَّنٍ؛ فقد كان شائِعًا بين المُسْلِمين وغيرِهم على حدٍّ سَوَاءٍ. فالشعوبُ الصينية واليابانية والهندية، وحتى الشعوبُ الوثنية؛ كانوا جميعًا على دِرَايةٍ بالوطنية. بل حتى الحشراتُ: فقد ادَّعى الهلالي أنَّ نَمَطَ حياة النَّمْل والنَّحْل من أَفْضَل الأَمْثِلَة على الوطنية الصَّادِقة. أشادَ الهلالي على وجه الخصوص بالوطنية الإسلامية، وذكَرَ قائِمَةً من عُلَماء الدين الذين جسَّدُوها، مثل الحاج أمين الحسيني في فلسطين، ومصطفى المراغي في مصر، وابن باديس في الجزائر، والراحل رشيد رضا. بل إنَّه ذكَرَ منهم الفقيهَ الشِّيعي محمد حسين كاشف الغطاء (ت. 1954)، من العراق[86].

لقد أراد الهلالي من قُرَّائه أن يفهموا أنَّ السلفية كانت فكرةً مختلفةً تمامًا، وأنَّ الوطني المخلِصَ يمكن أن يكونَ ضالًّا من الناحية الدينية. فالسلفية، كما يوضِّحُ؛ هي الإسلام النَّقِيُّ للقرون الثلاثة الأولى، الخالي من البِدَعِ. وأَتْبَاعُها هم وحدَهم المستحقُّون للنَّجَاةِ في الآخرة[87]. (وفي مقالٍ لاحقٍ، أكَّد على الخصوصية العَقَدِيةِ للسلفية)[88]. ومن الواضِح أنَّ سَعْيَه هذا للتَّمْيِيزِ بين مَفْهُومَي السلفية والوطنية؛ لا بدَّ أنَّه كان بسببِ عَجْزِ بَعْضِ المغاربة عن تحقيق هذا التمييز. وليس هذا بغريبٍ؛ لأنَّ الخَلْطَ بين هاتين الفكرتين كان واضِحًا في كتابات الفاسي، الذي أشاد صراحةً بـ "امتزاج الدعوة السلفية بالدعوة الوطنية"[89]. ومن جانِبِه؛ طمْأَنَ الهلاليُّ قُرَّاءَه أنَّ الوطنية كانت في الواقِع مُتَوافِقَةً مع الإسلام الحقِّ للسلف الصالح. لكنه لم يرغب للمغاربة أن يعتقدوا بأنَّهم سلفيون بحُكْمِ تَبَنِّيهم للقضيَّة الوطنيَّة. فخلافًا للفاسي؛ لم يكن الهلالي

يتصوَّرُ وجودَ نُسْخَةٍ ''حداثية'' خاصَّةٍ من السلفية، ولم يُرجِعْ أُصولَ النَّوْع ''الحديث'' من السلفية إلى الأفغاني ومحمد عبده.

إذن، في الأربعينيات من القرن العشرين؛ أصْبَح من الواضِحِ أنَّ تصوُّرَ الهلاليِّ للإسلام السلفي الفريد والمتخطِّي للأَوْطَان؛ كان في الحقيقةِ نَتِيجَةً طبيعيَّةً لتصوُّرِه للأمَّة الإسلامية الفريدة. فمن الناحية الإقْلِيمية؛ كان يربط أحيانًا هذه الأُمَّة بالوطن التاريخي، لكنه كان يترك حُدُودَه الدقيقةَ بلا تَعْيِين. وكان يأْسَفُ على ذَهَاب المجتمع الإسلامي الأوَّل، تحت حُكْم الخُلَفاء الرَّاشِدين، عندما كان المسلِمُ من شمال أفريقيا يُسَافِر إلى خُرَاسان، ويظلُّ داخلَ حُدودِ دَوْلةٍ واحدةٍ وتَحْتَ حُكْمِ قانونٍ واحد[90]. هذا ''الوطن الإسلامي الأكبر''، لم يُبنَ على أساسِ التنوُّعِ الإسلامي، كما يشير؛ بل بُنِيَ على عدمِ وُجُودِ الاختلافِ الديني. فمن غير المقبول إذن أن يُدَّعَى أنَّ الاختلافاتِ كانتْ رَحْمَةً للأُمَّة، كما يُشير إلى ذلك بعضُ الأحاديث المُخْتَلَفِ فيها. بل على العَكْسِ من ذلك، كان الاختلاف مُضِرًّا[91]. ولن يتمكَّنَ المسلمون من استِعَادَة قُوَّتهم والوقوفِ على قَدَمِ المُسَاوَاةِ مع الدول الأوروبية؛ إلَّا بالرُّجُوعِ إلى الإسْلام الأوَّلِ للسلف الصالح، الذي لا يعْرِفُ الفِرَقَ العَقَدِيَّةَ ولا المَذَاهِبَ الفقهية.

في السياق المغربي، كان الهلاليُّ أقل تعرُّضًا بكثير للدِّفَاعِ عن المفهوم الديني "الوَحْدَة في التنوُّع" من أجل الوطنية. فإنَّ الذي كان يحتاجُه المغاربةُ بالفعل، كما كان يعتقد؛ هو الفَهْمُ الأفضل للسلفية النقاوية. ولمُعَالجة هذا الوَّضْعِ، أصبح خطيبًا في المساجد الشمالية في المغرب. وندَّد بالعقيدة الأشعرية السائدة، وعارَض الإفْرَاطَ في الاعتِمَاد على الفقه المالكي، وحَارَبَ الصُّوفِيَّةَ ومظاهرها الكثيرة. وسعى أيضًا إلى تَطْهِير الدِّين، من خلال تعليم الأحاديث وشَرْحِ كيفيَّةِ العِبَاداتِ الصحيحة، مِنْ صلاةٍ وصِيَامٍ وتَوْحِيدٍ وتوكُّلٍ، وما إلى ذلك[92]. ولنَشْرِ رِسالتِه؛ سافر إلى العديد من البلدات والقُرَى المختلفة. فسافَر إلى تِطْوان، وقريبٍ من مَرْتِيل، وطَنْجة، وشِفْشَاون (حيث تزوج مرَّةً أخرى)، وأَصيلة، وقَصر الكَبير[93]. وإذا صدَّقْنا مُذَكِّراتِه؛ فقد ولَّدَتْ أعمالُه الدَّعْوِيةُ

مُعارضةً كبيرةً. وأَهانهُ مجموعةٌ من العُلماءِ المحلِّيِّين، واتهموه بالتسبُّبِ في الانشِقَاق.

كان الهلاليُّ مُتَصلِّبًا بلا شكٍّ في بعض الأحيان. فيذكُرُ أنَّه في أواخر عام 1946؛ حذَّر بعضَ تجمُّعَات المصلِّين في شِفْشَاون من أنهم لا يُمْكِنُهُم تلاوةُ القرآن بصوتٍ مُرْتَفِعٍ في المسجد؛ لأنَّه يُعَارِضُ عمَلَ السَّلَف. وأَعْطَى الرجالَ عددًا من الأدلَّةِ النَّصِّيَّةِ، وتركَهم. وعندما عادَ إليهم بَعْدَ بِضْعة أيَّامٍ؛ كان المصَلُّون ما زالوا يقرأون القرآنَ بصوتٍ مُرْتَفِعٍ*، على الرغم من تَحْذِيره لهم والأدلَّةِ التي سَرَدَها عليهم. والأَسْوَأُ مِن ذلك أنهم كانوا يَرْفَعون صوتَهم كما لو كانوا يُهَدِّدونَه. فرفَعَ صَوْتَه في استياءٍ وكرَّرَ قراءةَ الحديث الذي يُثْبِتُ خَطَأَهم. فانزَعَجَ أميرُ شِفْشَاون، الذي كان حاضِرًا في المسجد، من هذه الحادثة، وأمرَ الهلاليَّ بالسُّكُوت. فردَّ الأخيرُ عليه بالمِثْلِ، وسبَّه، حتى سحَبه رِجالُ الشُّرطةِ من المكان، واعتقَلُوه، وحُبِسَ لنَحْوِ شَهْر[94]. وعلى الرغْم من أنَّه ادَّعى أنَّ ذلك الموقِفَ كان فخًّا نَصَبَه له المبتدِعَةُ والسُّلُطاتُ الاستعمارية؛ فمن المرَجَّحِ أنَّ عباراتِه الآمِرَةَ وموقِفَه المُزَايِدَ على السُّكَّان المحلِّيِّين؛ أَغْضَبَ بَعْضَهم.

أمَّا على المستوى العِلْمِي؛ فقد خالف الهلاليُّ أيضًا مُعْظَمَ الإصلاحيين المغاربة الآخرين، واعتَمَد اعتِمَادًا كبيرًا على الكتابات الحنبلية والوهابية. ففي تِطوان؛ اعتمد في دروسه على كُتُب مثل فتح المجيد، وهو الشرح المشهور لكتاب التوحيد لمحمد بن عبد الوهاب. وأَشْرَف كذلك على طباعة فتوى ابن تيمية عن زيارة الأضرحة، وكتب أيضًا تعليقًا على كتاب محمد بن عبد الوهاب كشف الشبهات، واستخدَمَه في إِلْقَاء دُرُوسِه في المساجد. وعندما طُبع هذا الكتاب؛ يدَّعِي الهلالي أنَّه نجح في بَيْعِ ألفِ نُسْخةٍ مِنْه في شمال المغرب وحده. وأوضَحَ أنَّ هدفَه كان من شِقَّيْن: تَزْوِيدُ الناس بمصدرٍ تشتدُّ حاجتُهم إليه في التَّوحيد والسنة، وردُّ الاعتبار لمحمد بن عبد الوهاب في المغرب.

* الذي ذكره الهلالي أنهم كانوا يقرأون القرآن بلسان واحد (قراءة جماعية). (المترجمان).

ومع ذلك؛ فقد افْتَرَضَ الهلالي أنَّ أغلبية المغاربة سيتردَّدُون في قِرَاءة الكُتُبِ التي ألَّفها هؤلاءِ العلماءُ المِثيرون للجدل. وأكثرهم ارتيابًا، كما كان يعتقد؛ سيَرْفُضون ببساطةٍ هذهِ المؤلفاتِ المفيدةَ ويبتعدون عنها. ولذلك، عدَّل أسماءَ اثنين من المؤلِّفين؛ في مُحاوَلَةٍ لتَيْسِير انتشار أَفْكَارِهم. وتكشِفُ صفحةٌ إعلانية على صفحات مجلة لسان الدين، الصادرة في منتصف الأربعينيات؛ عن تلك المُنَاوَرَةِ التَّسْوِيقية: لقد تغيَّر اسمُ محمد بن عبد الوهاب إلى محمد بن سليمان الدِّرْعِي (نسبة إلى الدِّرْعِيَّة، حيث تحالَفَ مع آل سعود)، وتغيَّر اسم ابن تيمية ليصبح الحافظ الحَرَّاني (نسبة إلى حرَّان، مسقط رأسه، وتقَعُ في تركيا اليوم)[95]. ويمكن القول إنَّ هذا التغييرَ في أسمائهما عن الشائع لم يكنْ له أيُّ معنًى، ما لم تكن نيَّةُ الهلالي إيهَامَ الجمهور بأنَّ هذيْن المؤلِّفيْن من المؤلفين المغْمُورين، لا من المشاهير. ولا يبدو أنَّ هذا الخِدَاعَ قدْ أَزْعَجَ محمد بن إبراهيم آل الشيخ في الرياض. لقد قال الهلالي إنَّه أرسل نُسْخَةً من كلِّ كِتَابٍ إلى محمد بن إبراهيم، وسُرَّ العالمُ السعودي عندما عَلِم أنَّ هذهِ الكُتُبَ تُوَزَّعُ في المغرب[96].

والنَّظرةُ الفاحِصَة إلى كتابات الهلالي الخاصة تكْشِفُ أيضًا عن مدى التَّرْكيز الذي كان يُولِيه آنذاك للنَّقَاوة الدينية. ففي شِفْشاون؛ كتَب كِتابًا مُهمًّا، طُبع مرّتين على مرِّ السنين. فبَعْد طَلَبِ مجموعةٍ من طُلَّابه، ممَّن أرادوا أن يتعلَّموا الإسلامَ الحقَّ؛ أَمْلَى عليهم خُلَاصةً وَافِيةً نُشِرت بعنوان: مختصر هَدْيِ الخليل في العقائد وعبادة الجليل. وكان مُعْظَمُ الكتاب عبارةً عن قائِمَةٍ جافَّةٍ من القواعد السلفية - وهو النوع الذي يصفه أولفر روي Olivier Roy بأنَّه "افعَلْ ولا تفْعَلْ"[97]. وضَع الهلاليُّ في هذا الكتابِ الإرشاداتِ السُّلُوكيةَ السلفيةَ السليمةَ: كيف ومتى تستخدم السِّواكَ (العصا الصغيرة التي استخدمها النبيُّ ﷺ لتنظيف أَسْنَانِه)، وأين تُوضَعُ اليَدَانِ أثناء الصلاة، وذِكْر الدُّخُولِ إلى المنزل، وما إلى ذلك. وكَثُرَتْ فيه التفسيراتُ الحَرْفِيَّة. فقد خصَّصَ قِسْمًا للتحدُّث عن ضَرِيبَةِ الزَّكَاةِ، بالدينار الذهبي والدرهم الفضي، التي يجِبُ على المسلمين أن يُؤَدُّوها. على الرغم من أنَّ هذه العُمْلاتِ القروسطية تُذكَر في الكتب

الكلاسيكية، وأنَّها في منتصف القرن العشرين كانت تنتمي إلى المتاحف. وذكر أيضًا أنَّ الحجابَ فَرْضٌ، ليس فقط على زَوْجَاتِ الإنسان، بل أيضًا على ما ملكت يمينُه[98]. هذا التوجيه ربما كان أكثرَ منطقيَّةً في المغرب ما قبل الاستعمار، عندما كان الرِّقُّ الرسمي قد بدأ يتراجع، ولكنّه ظلَّ مَوجودًا آنذاك.

وفي مَسْأَلَةِ الاعتِقاد؛ أصبح الهلاليُّ صريحًا تمامًا في عدائِه لكلِّ ما سوى العقيدةِ السلفية. وفي تناقُضٍ صارخ مع الفاسي؛ انْتَقَدَ الهلاليُّ ابنَ تومَرْت (ت. 1130)، مُؤَسِّسَ المِعْمَارِ الديني لدولة الموحِّدِين؛ لأنَّه أَدْخَلَ العقيدةَ الأشعرية إلى المغرب الذي كان على العقيدة السلفية قَبْلَه. إلا أنّه على الرغم من عقيدتِهم الضالَّة؛ كان الهلاليُّ يحترِمُ الموحّدين لمنهجهم المثالي في الفقه الإسلامي. فأشَاد بالخلفية الموحِّد عبد المؤمن بن علي (ت. 1163)، لأنه أَمَرَ بإِحْرَاق جميع المتون الفقهية، ممّا وَضَعَ نِهايةً للتَّقْلِيد، واشتغالِ النَّاس بالمذاهب الفقهية التقليدية. والدليل الواضح الآخر، وهو أكثرُ دِقَّةً مما سبق، على مفهوم الهلاليّ للفقه الإسلامي؛ هو احتفاؤُهُ بالمذْهَبِ الظَّاهِرِي، الذي لم يستمرَّ طويلًا، والذي ظَهَرَ في القرن التاسع. فعلى الرغم من ظَاهِرِيَّتِهم الشديدة أحيانًا؛ اعتمد الظَّاهريةُ اعتمادًا كبيرًا على الأحاديث، وحذَّرُوا المسلمين من اتِّبَاع الأساليب التأويلية الملتوية، لتَخْمِين عِلَلِ الأَحْكَام الإلهية. وباختصارٍ؛ كان منهجُهُم في الفِقه متوافِقًا إلى حدٍّ كبيرٍ مع ما اعْتَبَره الهلاليُّ مَنْهَجًا سلفيًّا، في منتصف القرن العشرين. وكان مُعْجَبًا بهم لأنَّهم منعُوا من التقليد الأعمى، واعتمدوا على الأدِلَّةِ القَطْعِيَّة التي لا تَقْبَلُ الجَدَلَ، بدلًا من اجتهاداتِ الفُقَهاء السابقين. فكان أَهْلُ الظَّاهِرِ عنده لا يختلفون عن أَهْلِ الحَديث. واقترح الهلاليُّ، واضِعًا إِرْثَ الظَّاهرية في اعتباره؛ أن تُستمَدَّ جميعُ فُروعِ الإسلام من الأحاديث، لا من الفِقْهِ التَّقْلِيدي[99].

ومهما كانت هذه الآراء مُزْعِجَةً للأشاعرة والمالكيَّةِ المحلِّيِّين؛ فإنَّ العديدَ من الوطنيين البارزين كانوا مُتَسامِحِين معه. لم يكن الهلاليُّ مَنْبُوذًا بينهم. فكان من أقرب الناس إليه بين عامي 1942 و1947؛ اثنانِ من العُلماء والنُّشَطاء

المناهضين للاستعمار، من خَلْفِياتٍ مختلفةٍ عنه نسبيًا. الأول هو محمد الطنجي (ت. 1991)، الذي وُلِدَ في تطوان عام 1902. ودَرَس في القرويين في فاس، ثم درس لاحقًا في القاهرة، حيث تخرَّج في كلية أصول الدين في الأزهر عام 1931. وعندما التقى به الهلاليُّ في تِطوان؛ كان يعمل مدرِّسًا دينيًا، وكان يتعاون عن كَثَبٍ مع الطُّريس وحِزْبِ الإصلاح الوطني[100]. والثاني هو عبد الله كَنُّون (ت. 1989)، أحد ألمع الشخصيات في طَنجة في القرن العشرين. وعلى الرغم من أنه علَّم نفسَه بنفسِه تقريبًا؛ فقد درس كَنُّون على والده، الذي كان أُسْتاذًا في القرويين، وكان لديه بالتالي مكتبةٌ كبيرة. ثم كان يحضُرُ دُروسَ العلماء الذين مرُّوا بطنجة - لا سيما الدُّكَّالي. وَصَفَ كَنُّون نفسَه أنَّه سلفي العقيدة، وكما أشرنا سابقًا؛ فقد كان يعرف المعنى الفنِّي لهذا المصطلح. وكان آنذاك حداثيًّا على طريقة محمد عبده. وعندما كان شابًّا؛ قرأ كَنُّون الكلاسيكياتِ الأوروبيةَ المترجَمَةَ في لبنان ومصر؛ وكان من المفضَّلِين عنده تولستوي، وهوغو، وروسو، وغوته، ومونتسكيو، وشكسبير[101]. سمِعَ الهلاليُّ عنه وعن كتاباتِه للمرة الأولى في برلين، لكنهما لم يلتقِيَا حتى عام 1942[102]. وكان كَنُّون، كالطنجي؛ يعمل في التدريس الديني، وكان مشارِكًا في الأنشطة المناهِضَة للاستعمار.

لماذا تسامَحَ هؤلاءِ الأفرادُ وغيرُهم من الوطنيين المغاربة، مع مَنْهَجِ الهلاليّ الإسلاميِّ الصارم؟ لعلَّ هُنَاك العديدَ من الإجابات المحتملة. **أولاً**، كان الهلاليّ رُجَلَ دينٍ حَسَنَ التعليم، أكسبَتْه رحلتُه الشخصيةُ سُلْطانًا مُهَيْمِنًا. لقد جاب العالَمَ الإسلاميَّ ليُصْبِحَ عالمًا محترمًا، وقد تعاوَنَ ودرَسَ على شخصياتٍ كبيرةٍ مِثْلِ ابن العربي العلوي، ورشيد رضا، وشكيب أرسلان. وكان هؤلاءِ من المرجِعِيَّات المثيرة للإعجاب. **وثانيًا**، لم يكن الهلاليُّ ورفاقُه من الإصلاحيين المغاربة مُخْتَلِفين بالكليَّة. لقد اتفقوا في بعض المبادئ الأساسية، مِثل الحاجة إلى العَوْدة إلى النُّصُوص، لتَخْلِيصِ المجتَمِع من تجاوُزَات الصُّوفِية، والتغلُّبِ على التقليد. هذه القَوَاسِمُ المشتركة جعَلَت التعاوُنَ أَسْهَلَ، حتى لو كان بعضُ المغاربة يرى أنه يبالغ كثيرًا. **ثالثًا**، لقد ظلَّ الهلاليُّ وَطَنِيًّا مُخْلِصًا، وإن كان

إسلاميًّا كذلك. فكان رُفَقاؤُه يُقَدِّرُون مُعارضَتَه للاستعمار الأوروبي، ورغبتَه في مُساعَدة المسلمين على التغلُّبِ على ضَعْفِهم. ففي هذا السياق؛ كان الهلاليُّ أقرَبَ إلى الحَلِيفِ الطبيعي لهم، ولم يكن عَدُوًّا أو خَصْمًا. وبالمِثْل؛ ظلَّ الهلاليُّ على احْتِرَامِه للنُّشَطاءِ الوطنيين، الذين كانوا يَحْتِرِمُون الإسلام، حتى مع سُوءِ فَهْمِهم المزْعُوم للدين الحق. ولا شكَّ أنَّه كان يَزْدَادُ تَعَصُّبًا وإصْرارًا على الاستقامة بالنَّقَاوَةِ السَّلفية، ولكن كُلَّمَا جَدَّ الجِدُّ؛ كان يظلُّ مُسْتَعِدًّا للتعاوُن.

ولعل هناك سببًا **رابعًا**: ربما كان الهلاليُّ نقاويًّا في جوانبَ كثيرةٍ، لكنه لم يكن جَاهِلًا بالغَرْب، ولم يكن فِكْرُه يُعَارِضُ الحداثةَ والتقدُّمَ. لم يكن الهلالي ظلاميًّا، ويبدو أنَّ تجربَتَه في أوروبا قد طَمْأَنَتْ غيرَه من المصلحين المغاربة، أو على الأقلِّ أَثَارَتْ اهتمامَهم. وعلى الرغم من أنَّ الهلاليَّ والفاسيَّ لم يلتقِيَا قَطُّ في الأربعينيات، على حدِّ عِلْمي؛ إلا أنَّهما كانا يَعْرِفُ أحدُهما الآخرُ لِصِيتِهِمَا، وكان الفاسي مُعْجَبًا بشكلٍ واضح بمتابعة الهلالي لدِرَاستِه العُلْيا في ألمانيا[103]. ومع ذلك، فقد كان الهلاليُّ لُغزًا إلى حدٍّ ما. وكثيرًا ما كان خصُومُه يَصِفُونَه بالوَهَّابي، لكنه كان حاصِلًا على درجة الدكتوراه من جامعة برلين، وكان مُتَعَدِّدَ الزوجات، وكان له مُراسَلاتٌ مع الباحثين الأوروبيين البارزين، وكان يرتَدِي بزَّةً ورابطةَ عُنُقٍ، بل من المثير للاهتِمَامِ أنه لم يكن مُلْتَحِيًا*. كان هذا مُرْبِكًا. وعندما كَتَبَ مَقَالًا عن رَجْمِ الزَّانِي**؛ صَدَمَ خِطَابُه ومَنْهَجِيَّتُه النقاويةُ عالمًا منافِسًا من طنجة، ومِن المفارَقَات أنَّ ذلك العالِمَ انتَقَدَ الهلاليَّ لكونِه رَجُلًا مُتَفَرْنِجًا[105]. لم يأتِ الهلاليُّ من ألمانيا ويَرْتَدِ كالأوروبيين وحَسْب؛ بل إنَّه يدافع عن وجْهاتِ النظر النقاويَّة، بطريقةٍ تخدَعُ غَيْرَ العُلَماء. وفي مقالٍ آخرَ؛ برَّر قَطْعَ يَدِ السَّارق على أساسٍ مَنْطِقي ونَفْعِي اجتماعي. فادَّعي أنَّه في السعودية؛ تبيَّنَ أنَّ تطبيقَ هذهِ

---

* قال الهلالي في مذكراته إنه كان يحلق لحيته في ألمانيا، متأولًا حديث خصال الفطرة أنها محمولة جميعًا على الندب، وكذلك الأمر بإعفائها، كالأمر بالصبغ. ثم قال إنه تبيَّن له بعد ذلك وجوبها فأعفاها ولم يتعرض لها بحلق (المترجمان).

** المقال المذكور للهلالي فيه استشكال لحديث المرأة التي وقع عليها رجل في سواد الصبح... الحديث، الذي أمر فيه النبي ﷺ برجمه. والعالم المشار إليه هو أحمد بن الصديق الغماري (المترجمان).

العقوبةِ الشرعية كان رَادِعًا فعالًا. فإنَّه أكثرُ كفاءَةً وسلامةً من الناحية الاجتماعية؛ من الأَنْظِمَةِ الأوروبية - إلى جانبِ أنَّها تُعْفِي الدولةَ من عِبْءِ إنشاءِ السجون وإدارتِها وتعيينِ قُوَّاتٍ كثيرةٍ لإنفاذ القانون[106].

إنَّ شَخْصيةَ الهلاليّ، المتعددة الأوجه، والمتناقضة نوعًا ما؛ كانت تَظْهَر على صفحات مجلة لسان الدين، التي أَسَّسَها هو في تِطوان عام 1946. كان عنوان المجلة شاهدًا على الحالة العقلية الحَدِّيَّة للهلالي، وكان يُشِير أيضًا إلى لسان الدين ابن الخطيب (ت. 1375)، المؤرِّخ والوزير في غرناطة، الذي كان يجسِّدُ أَدَبَ الأندلُس وثقافتَه في القرون الوسطى[107]. ولم يكن ابن الخطيب مثالًا على السلفية النقاوية، مثل البيروني؛ لكنَّه كان نُموذجًا مُشَرِّفًا للمُسْلِمين. أما المجلة؛ فقد مثَّلَتْ إِسْهَام الهلالي الشخصي في مجال المجلات الإسلامية الشَّهْرية. وحَذَتْ في أُسْلوبِها ونَمَطِها حَذْوَ مجلة المنار لرشيد رضا، ومجلة الإصلاح للفقي، ومجلة الفتح لمحب الدين الخطيب. كما تعاوَن مع الهلاليّ رفيقاه المقرَّبَان إليه، الطنجي وكَنُّون، منذ إنْشَاء مجلة لسان الدين. وكانت مشاركةُ كَنُّون مُهِمَّةً بشكْلٍ خاصٍّ، لأنَّه تولّى في النهاية قِسْمَ التفسير، ثم أصْبَح رئيسَ تحريرِها بدلًا من الهلالي، في عام 1949.

كانت مُعظمُ مقالات المجلة يكتبها الهلاليُّ بنفسه، وتناولَت المسائِل الفنية للأرثوذوكسية والأرثوبراكسية (التقويمية). وتماشِيًا مع تطلُّعَاتِه العالمية؛ كان الهلاليُّ يَتَجاوَزُ الشُّؤونَ المغربية. فكانت مجلة لسان الدين تُعلِم قرَّاءها بأخبار المسلمين في هولندا، وإندونيسيا، واليمن، وباكستان. وكانت هُوية المساهمين في المجلة تعكِسُ علاقاتِ الهلالي العالمية. فكان مسعود عالم الندوي، تلميذُه المفضَّل من لكناو؛ يكتُب مقالاتٍ حصريةً للمجلة، عن الإسلام في شِبْه القارة الهندية. كما كتَبَ في المجلة أيضًا أبو السمح، الذي كان لا يزالَ إِمَامَ الحرم المكي.

وإلى جانبِ ذلك؛ استخدَمَ الهلاليُّ مجلتَه لنشر الآراء الغربية الإيجابيَّة عن الإسلام. وكان يتَّبعُ في ذلك المنهْجَ الذي وَضَعَه أرسلان، الذي اشْتَهَر بنَشْرِ مآثِر المسلمين السابقين، لإثَارةِ الفَخْرِ لدى قُرَّائه، وتقديمِ النَّمَاذِجِ التي يُحتذَى بها

إليهم. وكان أرسلان يميل إلى الموضوعاتِ التاريخية، التي تُظْهِرُ التفوُّقَ الإسلامي على الغرب: مثل المدُن الإسلامية الأولى في جِبَال الألْب وجنوب فرنسا، وانتصارات صلاح الدين على الصليبيين في القدس، وقبْلَ كلِّ ذلك، عَظَمَة الأندلس في فترة القرون الوسطى. لكنه أيضًا كان يُقَدِّر على نحْوٍ واضِحٍ الكتب المترجمة التي اعْتَرَفَ فيها الباحثون الغربيون بإنجازات المسلمين. تبنَّى الهلاليُّ مَنْهَجًا مماثلًا، بل لقد تناول بعضَ تلك المواضيع نفسها. فنشر في لسان الدين أجزاءً من الكتابات الأوروبية، من كتاب ماسينيون: الإسلام والغرب L'Islam et l'occident (الذي نقَلَه مُتَرجمًا عن مجلةٍ عربيةٍ أخرى)، إلى كتاب جورج ماك كيب George McCabe: مَدَنِية المغاربة في إسبانيا The splendour of Moorish Spain (الذي ترجمه الهلالي بنفسه)[108]. وفي إشارةٍ إلى احتِرَامه للأَوْسَاطِ الأكاديمية الغربية؛ كان الهلاليُّ يرسِلُ نُسَخًا من المجلة إلى المستشرقين الأوروبيين، ومن بينهم كال Kahle في لندن، وغيب Gibb في أكسفورد. فأرسل إليه هذا الأخيرُ مُذَكِّرَةَ شُكْرٍ، ونشرها الهلالي مُفْتَخِرًا بها، مع مُقدِّمةٍ قصيرةٍ عن الرجل وكتابِه[109].

ولكن في عام 1947، وفي اللحظة التي كان النِّضَال المغربيُّ ضد الاستعمار قد دخَل مرحلته الحاسِمة؛ قرَّرَ الهلالي مرَّةً ثانية أن يغادر بلاده مُتَّجِهًا إلى المشرق العربي، كما فعل في عام 1922. ولم تكن الأسبابُ التي دفعتْهُ إلى الرَّحِيل واضِحةً، لكنه كتبَ لاحقًا أنه كان يرغب في لَمِّ الشَّمْلِ مع زَوْجَتِه الأولى في العراق[110]. ومع ذلك، واصل قِرَاءَتَه لمجلة لسان الدين، وتقديمَ بعضَ النصوص للنّشْرِ فيها، حتى اختفت تلك الدورية في أوائل الخمسينيات. وكان من بيْنِ مُسَاهماتِه الأخيرة في المجلة بيانٌ قوِيٌّ يؤكِّد على رُوحِه الدينية النقاوية. لقد كان ردًّا على مقالٍ نُشِرَ في لسان الدين في عام 1952، حَوْل حُقوقِ المرأة. لقد انزعج الهلالي من هذا المقال؛ لأنَّه كان يَذْهبُ إلى أنَّ الإسلامَ لا يمْنَعُ المرأةَ من المشاركة النشطة في المجتمع والسياسة، مادامت التزَمَتْ بحِجابها. ولم يكن المقال مُوَقَّعًا، لكنّه افترض أنَّ كاتِبَه هو صديقُه المقرَّبُ كَنُّون.

وفي ردِّه؛ أوْضَحَ الهلالي أنَّ كَنُّون - أو كاتبَ المقال أيًّا ما كان - قد توَّصَلَ إلى استنتاجاته من خلال القِيَاسِ الباطِل، الذي يستَنِدُ إلى رأْيٍ فِقْهي، لا إلى مَصْدْرٍ أَسَاسٍ. كان الهلالي نَصِيًّا لدرجةِ عَدَمِ قَبُولِ مِثْلِ هذه المنهجية؛ فكان يرى وُجُوبَ الاعتماد على الكتاب والسُّنَّة وحَسْبُ. وهذه النُّصُوصُ المقدَّسَةُ تُثْبِتُ أنَّ المرأةَ قد خُلِقتْ لتَرْعَى شؤونَ منزلِها وتخدم زوْجَها. ولذلك؛ فإنَّ مَنْعَ المرأة من الزواج حتى تتَمَكَّنَ من الترشُّحِ للمنَاصِبِ العامَّةِ سيكُون مَعْصِيةً لله. واحتجَّ بالحديثِ المشْهُور: «لن يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَّوا أمرَهم امرأةً». ولم يحاوِلْ قطُّ أن يُعِيدَ النَّظَرَ في صِحَّتِه، ولا أن يتأَوَّلَ معناه من مَنْظُورٍ حَدَاثي. بل ختَم جِدَالَه بحُجَّةٍ مُعَارِضَةٍ للتَّوَافُقِية: فإنَّ المبدَأَ الانتخابيَّ نفسَه الذي أشار إليه كَنُّون في مقالِه ليس إسلاميًّا. ولذلك فليس من الوارِدِ أصلًا السُّؤالُ عمّا إذا كان ينبغِي السَّمَاحُ للمرأةِ بالترشُّحِ للمناصِبِ أمْ لا. فالمسلمون عليهم أن يصرِّحُوا أنَّ الإسلامَ ليس ديمقراطيًّا، ولا شيوعيًّا، ولا اشتراكيًّا. بل هو نظامٌ مستقِلٌّ[111].

كان الهلاليُّ في العِراق عندما كتبَ هذه الأسْطُرَ، واستمرَّ هناك أيضًا في التَّرْويج لوجهات النظر النقاوية للغاية. ومن الظُّلْمِ أن يُقالَ إنه تخلَّى عن العقل أو رَفَضَ التقدُّمَ والحداثةَ، على الرّغْم من أنَّ فهمَه لهذه المقولاتِ كلِّها كان مختلفًا عن الفاسي وغيرِه بلا شك. واستمرَّ الهلالي أيضًا في تَنْمِيةِ علاقاته مع الغَرْبِ. لقد عاد إلى جامعة بون عام 1953 كأستاذٍ زائِرٍ، وظلَّ على اتصالٍ بكال، وانضمَّ إليه في أكسفورد في أغسطس عام 1954، لترجَمَةِ مخطوطةٍ عربية أُخرى[112]. كان خطابُه الديني يتغيَّر، لكنّ شخصيتَه وهُويتَه الاجتماعية ظلَّت مُعَقَّدَةً كما هِيَ. لكنَّه خلال حِقبةِ التحرُّرِ من الاستعمار؛ أصبح تحوُّلُه نحوَ المزيد من النقاوة الدينية أكثرَ وُضُوحًا. ومع نَجَاحِ الحركات القومية والمعارِضة للإمبريالية في جميع أنحاء الشرق الأوسط وشمال أفريقيا في الخمسينيات والستينيات؛ تراجَعَ استعدادهُ للتَّسامُحِ مع الاختلاف الديني تراجُعًا كبيرًا، كما شَهِدَ العديدُ من السلفيين النقاويين تحوُّلًا على هذا النَّحْوِ نَفْسِه.

الفصل الخامس

البحث عن علَّةِ الوجود، في حِقْبة ما بعد الاستعمار

لم يؤدِّ إنهاءُ الاستعمار في الشَّرْقِ الأوسط، وشمال أفريقيا، وغيرِها من مناطق العالم الإسلامي؛ إلى إعَادَةِ تعْرِيف الأوضاع الاجتماعية والسياسية للكثيرِ من الدول وحَسْبُ، بل أثَّر أيضًا في التفكير الإسلامي تأثيرًا عميقًا. ومع الانقِلابات العَسْكرية، وصُعُودِ حِزْب البعث في سوريا، وشَعْبِية نظام عبد الناصر في مصر، وفَوْز الحبيب بورقيبة في تونس، وانتِصَار جَبْهَة التحرير الوطني في الجزائر؛ شَهِدَت السنواتُ الأولى من حِقْبة ما بعد الاستعمار مَجِيءَ القَوْمية العَلْمَانية، والخطط الطَّمُوحَة للتَّحْدِيث، على أساسِ النَّمَاذِج الاشتراكية وكذلك الرأسِمالية. ومن الواضِحِ أنَّ أكثرَ التياراتِ الفِكْرية جاذِبيَّةً لم تكنْ ذاتَ إِلْهَام إسْلامي. بل حتّى في المغرب، حيث امتزجَ الإسلامُ مع الحركة الوطنية؛ ظلَّ السلفيون الحداثيون يُنَاضِلون من أجل ضمَانِ تحقيقِ مُثُلِهم ومبادئهم، بعد الاستقلال.

إنَّ أنصارَ السلفية الحداثية، الذين عاشوا خلال تلك التغيُّراتِ؛ كثيرًا ما أَذْعَنوا لهذا السياق الجديد، إمَّا لأنَّهم كانوا على استعدادٍ للعمَل داخلَ نظامِ الدولة الجديد، أو لافتِقَارِهم إلى الإطَارِ التنظيمي لمعارَضتِه. في المغرب؛ أصبحوا مُدَجَّنِينَ سِيَاسيًّا - وهو الوَضْعُ الذي قيَّد قُدْرَتَهم على تَجْسِيد رُوح الإصلاح الاجتماعي والسياسي التقدُّمِيّ. فأصبحوا مُوَظَّفِين ومَسْؤُولين حُكُومِيين، بينما استمَالَ القصرُ الجوانِبَ الرئيسةَ في خِطَابهم. وفي النهاية؛ أصبح مفهومُ السلفية الحداثية هامشيًّا على نحْوٍ مُتزايد، تمامًا كما هو الحالُ مع المفكِّرين

الرئيسين الذين صاغوا هذا المفهوم. ولا يعني هذا أنَّ الأصواتِ الحداثيةَ قد اختَفَتْ تمامًا في المجتمعات العربية، لكنَّها كانت أقليَّةً، خلال الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي. وكثيرًا ما دافعَ أبرزُ الناشطين الإسلاميين آنذاك، ومن بينهم سيد قطب (ت. 1966)؛ عن إرْثِ الإِصْلاح المعتَدل، في ظلٍّ خِطَابٍ مُنَاهِضٍ للغَرْب، وأفكارٍ راديكالية سياسيًّا.

أما تهميشُ السلفيين النقاويين؛ فقد كان مختلفًا. فصحيحٌ أنَّ النُّخَبَ الجديدةَ وصُنَّاعَ القَرار في دُوَلِ ما بعد الاستعمار قد اعتبروا السلفيةَ النقاويةَ غيرَ مُتَلائِمَةٍ مع الواقِع الاجتماعي والسياسي في ذلك الوقت. وبهذا الاعتبار؛ لم يكن السلفيون النقاويون جَدِيرين بالاهتِمام. لكنَّ انتهاءَ الحِقبة الاستعمارية لم يؤثِّرْ على أَنْشِطَتِهم وأهميتهم الاجتماعية على النحْوِ نفسِه. وخلافًا لوضْعِ السلفيين الحداثيين في المغرب؛ فإنَّ عَجْزَ السلفيين النقاويين عن تَشْكِيلِ المجال السياسي، أو التحكُّمِ فيه، أو تحدِّيه، بعد الاستقلال؛ لم يعجِّلْ بزوالِهم. وعلى الرغم من أنهم قدَّموا في بعض الأحيان توصياتِهم بشأن الحُكْمِ الإسلامي الصحيح؛ فقد ظلَّ اهتمامُهم الرئيسُ هو دعوة الناس إلى الأرثوذوكسية والأرثوبراكسية (التقويمية). وخلال الخمسينيات والستينيات؛ كان السلفيون النقاويون انسِحَابِيِّين من المشهد السياسي، بشكل عامٍّ، فلم يقدِّمُوا أنفسهم كدعاةٍ دينيين من أَجْلِ التَّغْيِير السياسي، ولم يكن لديهم طموحاتٌ مُماثلة للسلفيين الحداثيين (أو غيرهم من الإسلاميين أيضًا). ولذلك، فإنَّ قُدُومَ الاستقلال كان له تأثيراتٌ أقلُّ عليهم، وظلَّتْ أهدافُهم وتطلُّعَاتُهم دُونَ تغييرٍ تقريبًا: فواصَلُوا العَمَلَ من أجْلِ تَنْقِيةِ الإسلام وأَمْثَلَتِه.

ولا شكَّ أنَّ السلفيين النقاويين قد حدَّدُوا أهدافًا جديدةً للانْتِقادِ الديني، لكنَّ قَادَةَ دُوَلِ ما بعد الاستعمار لم يكونوا مِنْ بَيْنِ تلكَ الأهدافِ. ففي مِصر؛ ينبغي الإشارةُ إلى أنَّ محمد حامد الفقي، وأعضاءَ جماعة أنصار السنة المحمدية؛ أَظْهَرُوا وَلاءَهم لعبد الناصر، كما فَعُلوا سابقًا مع الملك فاروق، وهما الزعيمان اللذان لم يَعْتَنِقَا قَطُّ قضيَّةَ النَّقَاوة الإسلامية. وعندما التقى الفقي

بالجنرال محمد نجيب، في صيف عام 1952؛ أَشَادَ بالضُّبَّاطِ الأحرار؛ فَهُمُ الأبْطَالُ الذين حرَّرُوا مِصْرَ من النُّفُوذِ البريطاني، والذين سيحقِّقُون اسْتِعَادةَ الإسلامِ الحقِّ[1]. وكان هذا تفكيرًا قائمًا على التَّمَنِّي. لقد حثَّ قادةُ أنصار السنة، الحكومةَ العسكريةَ الجديدةَ على أنْ تتَّخِذَ السعودية نموذجًا للإصْلَاح الديني، لكنهم في السنوات التالية لم يَنْتَقِدُوا قَطُّ نِظَامَ الحُكْمِ كَكُلٍّ، بسبَبَ رُؤْيَتِه العلمانية. وبدلًا من ذلك؛ فضَّلوا إِعَادَةَ تَأْوِيلِ السياسة المصرية بمُفْرَداتٍ دينية، بغضِّ النَّظَرِ عن دِقَّة مِثْلِ هذه التَّقْدِيراتِ. فعندهم، مثلًا؛ كان تَأْمِيمُ عبد الناصر لقناة السُّوَيْسِ انتصارًا للإسلام، حتى إذا لم يكن هذا هو الإِطَار الذي تَنَاولَ به الرئيسُ تلك القضيةَ على الإِطْلَاق. كما دافعوا عن الميثاق الوطني لعام 1962*؛ كوثيقةٍ عظَّمت رُوحَ الدين، حتى إذا كانت قد كرَّسَتْ لمفهوم الاشتِرَاكيَّة العربية، ووضعت الإسلامَ في مَوْضِعٍ هامِشِيٍّ، وأثارت غضبَ الكثيرِ من النَّاشِطِين الإسلاميين داخلَ البلادِ وخارِجَها[2]. وبدلًا من الدُّخُول في المجال السياسي؛ التَفَتَ السلفيون النقاويون إلى التهديداتِ الغادرةِ للاسْتِعْمَارِ الجديد، التي تراوَحَتْ بين القَبُولِ المتزايد للنِّسْوِيَّةِ، وشُيُوعِ كوكاكولا والمشروبات الغازية الأخرى، الذي اعتبروها مشروباتٍ أمريكيةً شريرةً، تحتوي على موادَّ غيرِ مشروعةٍ تُشْبِهُ المخدِّرَاتِ[3].

وقبْلَ كلِّ شيء؛ حافظ السلفيون النقاويون في كلِّ مكانٍ على هجومِهِم الكاسِحِ على البِدَعِ الدينية الثلاثة، التي كانوا يعتَبِرُونها الأكثرَ خُطُورَةً: الأخطاء العَقَدِية، والتعَصُّب الفِقْهِي، والتَّصَوُّف. وبما أنَّ النَّزْعَةَ القومية الإسلامية فَقَدَتْ إلحاحَها عقب انتهاءِ الاستعمار؛ فلم يعد لدى السلفيين النقاويين حافِزٌ للتصرُّفِ مع ضَبْطِ النَّفْسِ. فطوال القرن العشرين؛ كان الكِفَاحُ ضدَّ الإمبريالية بمثابة صَيْحَة الاستنفار؛ فقد شجَّع، في كثيرٍ من الأحيان؛ الناشطين الحداثيين والنقاويين، على التَّغَاضِي عن خلافاتهم، من أَجْلِ الصالِحِ العام للأمة. وأدَّى انتهاءُ هذا الكفاح إلى زَوَالِ الهدَفِ المشترك، الذي كان آنذاك يقاوِمُ قُوَى الطَّرْدِ

* أي للجمهورية العربية المتحدة بين مصر وسوريا. (المترجمان).

المرْكَزِيّ. فما الهَدَفُ الأعْلَى، الذي يُمْكِنُ أن يَحْفِزَ السلفيَّ النقاويَّ، الذي يحترِمُ نفسَه؛ على التَّغَاضِي عن خُرُوجِ الإنسان عن الإسلام الحقِّ؟ ولماذا يظلُّ مُتَسامِحًا مع المسلمين الضالّين وقد رَحَلَتْ قُوَى الاستعمار؟ ومن ثَمَّ؛ دفع الاستقلالُ السلفيين النقاويين إلى إعَادَةِ النَّظَرِ في العلاقة بين الوَحْدَةِ الدينية والنَّقاوة الدينية. وفي هذه العملية؛ ازدَادَ تضييقُهم لنِطَاقِ ما يُعْتَبَرُ مَقْبولًا شَرْعًا.

ويُشيرُ أحدُ الكُتَيِّبات، التي نُشِرت في المغرب عام 1962، بمساعدةٍ من تقي الدين الهلالي؛ إلى هذا التغيُّرِ في المواقِفِ. فقد أصرَّ مؤلِّفُه، المِصري، عبد الرحمن الوكيل (ت. 1970)، الذي أصبح بعد ذلك بثلاثِ سنواتٍ رئيسًا لجماعة أنصار السنة المحمدية؛ على أنَّ الدعوة إلى العودة إلى الكتاب والسنة، وإن كانت شرطًا ضروريًّا؛ فليست شَرْطًا كافيًا لأنْ يكون الإنسان سلفيًّا. فكلُّ المنتَسِبين إلى الإسلام يُحِيلُون إلى النُّصوص المقدَّسة، حتى أَشْهَرُ المبتدعين في التاريخ الإسلامي قد فَعَلُوا ذلك، كما أَوْضَح. أَمَّا ما يَجْعَلُ السلفيَّ سلفيًّا؛ فهو قُدْرَتُه على الاستدلال بالقرآن والسُّنَّة، في كلٍّ مِن العقيدة والفقه[4]. ومرَّ الوكيلُ على مَسْأَلة تَفْسير النصوص مُرُورَ الكرام، لكنَّ رسالتَه الأساسيةَ كانت واضحةً: لا يمكن اختِزَالُ السلفية إلى بُعْدِها النَّصِّيِّ؛ لأنَّه ليس جَمِيعُ الحُجَجِ القائمةِ على النُّصُوص سليمةً. وعلى الرغم من أنَّ هذه الفكرةَ لم تكن جديدةً؛ فإنَّ التعبيرَ عنها بلا تحفُّظٍ كان مُؤَشِّرًا على مرحلةٍ جديد في الكِفاح حول الحقيقة الدينية، وتعريف الهُوِيَّةِ السلفية. لقد مضت تلك الأَيَّامُ التي كان يُمْكِنُ للمرْءِ فيها أن يؤكِّدَ ببساطةٍ على أنَّه: ”من المعروف أنَّ كُتُبَ السُّنَّةِ والحديثِ تجعَلُ قَارِئَهَا سُنِّيًّا سلفيًّا“[5]، كما فعل أحدُ الأعضاء البارزين في الجمعية الجزائرية للعُلماء عام 1933. ففي حِقْبة ما بعد الاستقلال؛ كان السلفيون النقاويّون مُتَمَسِّكِين بمُستوياتٍ أعْلَى بكثيرٍ وأكثرَ تحديدًا بكثيرٍ للسَّلَامة الدينية. بل أَظْهَرُوا قَدْرًا من المرونةِ أقلَّ من ذي قبلُ، وصاروا أقلَّ رغْبَةً في تجاهُلِ الاختلافاتِ العقدية والفقهية البسيطة. ونتيجةً لذلك؛ فإنَّ النزاعاتِ بين السلفيين أنفسِهم، التي كانت قائمةً قبل ذلك بالفعل، ولكنها لم تكنْ تُؤَدِّي عادةً إلى أيِّ أزمات؛ قد أَصْبَحَت أكْثَرَ مرارةً وأَكْثَرَ عَلَنِيَّةً.

وهناك مثالانِ دالّان على ذلك، يَدُورَانِ حول الفقي، الذي كان هو نفسُه في مَرْكَزِ الجَدَلِ، في منتصف الخمسينيات. لقد جاء الهجومُ الأوَّلُ من محمد سلطان المعصومي الخُجَنْدي (ت. 1961)، وهو الرحَّالةُ السَّلَفِيُّ الآخرُ الذي جَابَ العالَمَ، والمتحدِّثُ بعدَّةِ لُغَات، وربما كان أكثر ما يُعرَف به الآن هو دَعْوَتُه إلى اللامذهبية. وُلِدَ الخُجَنْدي فيما يُعْرَف الآن بطاجيكستان، عام 1880، ودرَّس في الحجاز منذ عام 1935، وتحديدًا في دَارِ الحديث في مكَّة، وهي المدرسة التي أسَّسَها عبد الظاهر أبو السمح في عام 1933. وكان السببُ في النِّزَاعِ مَقَالًا نشَرَه الفقي في مصر عام 1949؛ ذَهَبَ فيه إلى أنَّ الملائِكَةَ غَيْرُ عُقَلاء. وقد أدَّتْ القراءةُ الحَرْفِيَّةُ للنُّصُوصِ إلى أنَّ يعتَقِدَ الفقي أنَّ هذا هو التفسيرُ الصَّحِيحُ. ونظرًا لغياب الدَّلِيلِ النَّقْلِي القاطِعُ على أنَّ الملائِكَةَ عُقَلاء، ونَظَرًا لعدَم إمْكانِ المقارَنَةِ بينها وبين البَشَر؛ فيترتَّبُ على ذلك (أو هكذا أكَّد الفقي) أنَّه لا ينبغي اعتبارُ أنَّ لِلْمَلَائِكَةِ عُقُولًا.

انزعج الخُجَنْدِيُّ من جَرَاءَةِ هذا الرَّأْيِ، الذي كان يراه مُهِينًا للملائكة، ويعرِّض الإسلامَ لانتقادات المفكِّرِين واللادينيين. كيف يُمْكِنُ للمَرْءِ أن يعتَبِرَ الملائكةَ بِلَا عُقُولٍ، وقد وَصَفَهم القرآنُ بأنَّهم يقومون بالأعمالِ المهمَّةِ نيابةً عن الله؟ وبعد قراءةِ المقال؛ تشاوَرَ الخُجَنْدي مع عبد الله بن حسن، الذي كان لا يَزَالُ رئيسَ القُضَاةِ في الحجاز آنذاك، وقرَّرَ أن يُرْسِلَ ردًّا إلى الفقي، مُتَّبِعًا مَبْدَأَ النَّصِيحَةِ الخالِصَة السِّرِّيَّة. وعندما لم يتلقَّ ردًّا؛ واجَه الفقي شخصيًّا عندما سافَرَ هذا الأخيرُ إلى المملكة العربية السعودية، في صَيْفِ عام 1949 (كما كان يفعلُ بانتظامٍ، ليس فقط للحَجِّ، وإنما أيضًا لزيارة المسؤولين السياسيين والدينيين في السعودية). ووفقًا للخُجَنْدي؛ أنكر الفقي استلامَه للرسالة، لكنّه شَرَحَ مَوْقِفَه، واعتَرَفَ بأنه أَخْطَأَ، وتعهَّدَ بِنَشْرِ تَصْحيح لذلك الخطأ. لكنه لم يفِ بوعْدِهِ قَطُّ. وبناءً على اقتراحٍ من ابن حسن؛ نشَر الخُجَنْدي نُسْخَةً مُوجَزَةً من رَدِّه في صحيفةٍ سعودية، وبذلك جعَلَ هذا النِّزَاعَ عَلَنيًّا. ومن هُنَا؛ تحوَّلَ النِّقَاشُ إلى صِرَاعٍ أَوْسَع، بين عُلماء الدين من مُعَسْكَرين مُتَنافسين. بلغَ النزاعُ ذُرْوَتَه في منتصف الخمسينيات؛ مع نَشْرِ الخُجَنْدي كِتابًا يُصَفِّي فيه حساباتِه القديمةَ مع الفقي. ومن

بين نقاطٍ أُخرى؛ استدَعى الخُجَنْدي سُلْطانَ ابنِ تيميَّة المَعْرِفِي تحدِّيًا للفقي؛ ليْسَ فقط لمسَاءَلَةِ الحالَةِ العَقْلِيَّةِ لهذا الأخير، ولكن لإِثَارَةِ الشُّكُوكِ أيضًا في نَزَاهَتِه العِلْمية، حيثُ اتَّهَمَه بالانْتِحَال[6].

وفي القاهرة؛ وَصَلَتْ نُسْخَةٌ من هذا الكِتَاب إلى السَّلَفِي المصري أحمد محمد شاكر (ت. 1958)، الذي كان على خِلَافٍ شَخْصِي مع الفقي آنذاك. كان شاكر، وهو العالِمُ الديني البارز والقاضي السابق؛ على اتِّصَالٍ جَيِّدٍ بالدوائر الإِصْلَاحِيَّة، وكثيرًا ما كتب في مجلة الفقي، الهدي النبوي. كان الرجلان صَدِيقَيْن وشَرِيكَيْن مُنْذُ زمنٍ طويلٍ، لكنَّ العلاقةَ بينهما تغيَّرتْ في عام 1955؛ عندما وَقَفَ شاكرٌ على مَقَالٍ للفقي بدا مُنَاقِضًا لابن تيمية. نَاقَشَ فتوى ابن تيمية، التي قَالَ فيها إنَّ وُجُودَ الجِنِّ ثابتٌ ليس فقط بنُصُوصِ القرآن والسنة، وإنَّما أيضًا بعددٍ لا يُحْصَى من الأَخْبَارِ المْوُثوَقة عن الشُّهُود الذين ادَّعَوْا رُؤْيَتَهم وتفاعُلَهم مع هذه المخلوقات. بل أَضَافَ ابنُ تيمية أنَّه سَيَسْتَغْرِقُ وقتًا طويلًا إذَا ذَكَر لقاءَاتِه ورِفاقِه مع الجِنِّ. فعلَّقَ الفقي على هذا الموضِع بأنَّه لا يوجَدُ دليلٌ على صِحَّةِ تلك الأخبار، وأنَّ هؤلاءِ الشُّهودَ ربما وَهِمُوا، أو ربما كان ما رَأَوْهُ مُجَرَّدَ تخيُّلَاتٍ.

بالنسبة لشاكر؛ كانت هذه العبارةُ بمثابةِ اتِّهَامِ ابن تيمية بالكَذِبِ، وكان هذا خَطًّا لا يمكن تجَاوُزُه دُونَ عِقَابٍ. وسرعان ما كتب ردًّا عليه وأَرْسَلَه إلى الفقي للنشر. وعندما لم يَظْهَر المقالُ على صفحات الهدي النبوي؛ حاوَلَ شاكر مِرارًا وتكرارًا أن يتَّصِلَ بصديقِه هاتفيًّا، ليكتَشِفَ أنَّ الفقي كان يتجنَّبُه. حتى إذا التقى الرجلان مُصَادفةً في تجمُّعٍ عِلْمِي؛ أُتِيحَتْ لشاكر الفرصةُ لفَتْحِ هذا الموضوع. وسرعان ما غَضِبَ الفقي. كيف يمكن لأيِّ إنسان أن يتَّهِمَه بعدم احترام ابن تيمية، وهو الذي كرَّسَ أكثرَ حياتِه لنَشْرِ تَعَالِيم الشَّيخ، وكانَ أَحَدَ الرُّوَّادِ في إعادة اكتِشَاف كِتَاباته؟ وقال الفقي لشاكر، وَهو مَدْفُوعٌ على ما يبدو بِشُعُورٍ في غير مَحَلِّهِ بالمِلْكِيَّةِ والأَسْبَقِيَّة: "ابن تيمية بِتَاعِي قَبْلَك"[7]. وبعد ذلك بفَتْرَةٍ وَجِيزةٍ؛ وصل كتاب الخُجَنْدي إلى أحمد شاكر؛ فَفَهِمَ عندئذٍ أنَّ صديقَه

القديمَ لن يتزَحْزَحَ ولن يعتَرِف أبدًا بخطئه، ناهيك عن أنْ يَنْشُرَ أيَّ رَدٍّ. ولذلك، ذهب أحمد شاكر إلى أحد المحررين، ونَشَرَ تقريرًا مفصَّلًا عن نزاعِهم، وضمَّنه نقدًا كاملًا لعبارة الفقي المثيرة للجَدَلِ. ولكنه لم يتوقَّفْ عند هذا الحدِّ. لقد انتقد شَخْصِيَّة زميلِه السابق، وأدان استِعْلَاءَه و"طُغْيَانَه العِلْمِي"، كما صوَّره مُصَابًا بجُنُونِ العَظَمة*.

إنّ ما يشيرُ إليه هذان المثالان؛ هو أنَّ السلفيين النقاويين أصبح لديهم الآن التَّرَفُ لأَنْ يكونوا أكثرَ تحمُّسًا للتعبير عن قناعاتِهم، حتى إذا أدَّت إلى الشِّقَاق داخلَ صفوفِهم. لقد ساعد تراجعُ الاستعمار، منذُ أواخِرِ الأربعينيات فصاعدًا؛ على التَّعْجِيل بهذا التأرْجُحِ نحو درجةٍ أعظمَ من النقاوة الدينية، وهو ما جعَلَ السلفيين النقاويين يخوضُونَ في أدقِّ المسائِلِ العَقَدِية، ويُلْقُون الضَّوْءَ على المناطق الرَّمادية من السلفية - وهي العملية التي أدَّتْ بدَوْرِها إلى تفاقُمِ النِّزَاعِ والمنافَسة. وفي هذا المستوى من التَّفْصِيل؛ لم يكن من الواضح دائمًا أين هو الفَهْمُ النقِيُّ للإسلام، ولم يمكن للعُلَماء سوى الاعتمادِ على مَوَاهِبِهم وسُمْعَتِهم ودَرَجةِ تأثيرهِم في الشَّبَكَاتِ السلفية، لإِقْنَاعِ الآخرين. من جانِبِه؛ كان لدى الفقي أسبابٌ قويةٌ للاعتقادِ بأنَّ القراءةَ الأرثوذوكسية للنُّصُوص هي إنكارُ أنَّ الملائكةَ عُقَلاءُ. لكنَّ مُعارضةَ حُلَفَائِه الطبيعيين في السعودية، معارضةً علنيَّةً ومستمرَّةً؛ كانت تَعْنِي أنَّ قُدْرته على تَشْكيل ملامِحِ الإسلام السلفي أكثرُ محدوديَّة مما كان يعتقد.

ولا أدلَّ على نُمُوِّ النِّزَاعاتِ بين السلفيين في حِقْبَة ما بعد الاستقلال؛ من الصِّرَاعِ حوْلَ مِيراثِ ابن تيمية. فالفقي، على سبيل المثال؛ لم يكن يُنْكِرُ مَرْكَزِيَّةَ هذا العالِمِ القروسطي، في تَشْكِيل الهُوِيَّةِ السلفية. فكمَا كتب في تسويغِه لنفسِه، الذي نشره قُبَيْلَ أن يصدِرَ شاكر كتابَه السردي: "ومن أشدِّ وآكَد وصاياي

* لعل المؤلف يقصد هنا ما حكاه شاكر عن أن الفقي أخبره أنه يرى نفسه أعلم آهل عصره. (المترجمان).

لإخواني أنصار السنة: أن من لم يتضلَّعْ من كُتُب الشيخين [ابن تيمية وابن القيم]؛ لا يمكن أن يكون سلفيًا بالمعنى الصحيح''[9]. ولكن كيف ينبغي للسلفيين أن يفسِّروا المواضِعَ الكثيفةَ والمعقَّدَة في كتابات هذيْن الرَّمْزَيْن؟ وإلى أي مدًى ينبغي للمرْءِ أن يعْتَمِدَ على عُلَمَاءَ من القرن الرابع عشر، مهما كانت براعَتُهُما؛ لتحديدِ جَوْهَرِ إِسْلَامِ السَّلَفِ الصالح النقي؟ أليس هذا شَكْلًا جديدًا من التَّقْلِيد الأَعْمى؟ كان الفقي، على ما يبدو؛ يعتقد أنّ الموقفَ المعارضَ للتقليد كان أكثرَ أَمَانًا وأَكْثَرَ قُرْبًا للسلفية النقاوية، مِنْ أنْ يكون اتِّباعًا غَيْرَ مَشْرُوطٍ لابن تيمية. فقال مدافِعًا عن نفسِه ضدَّ اتِّهام شاكر؛ إنه لم يتَّهِمْ شيخَ الإسلام بالكَذِبِ، لكنَّه أيضًا لم يَعْتَبِرْهُ مَعْصُومًا أيضًا: ''فلستُ أقلِّدُ ابنَ تيمية ولا ابن القيم ولا غيرهما، ولا أتخذُهم أربابًا من دُونِ الله، بل العلماءُ عندي بشرٌ يخطئون ويصيبون''[10].

هذه هي أَنْوَاعُ المُشْكِلات التي كان على السلفيين النقاويين آنذاك العمل على حَلِّها. أمَّا خارجَ الدوائر السلفية؛ فلم يهتمَّ إلا القليلُ من الناس بهذه الأسئِلَة اِلتَّجْرِيديَّة. حتَّى الإسلاميون المنتَسِبُون إلى جماعة الإخوان المسلمين فقد كانوا يركِّزُون على المسائِلِ العَمَلِيَّة. ومع ذلك؛ فقد أَثْبَتَتْ الطبيعةُ الدينية والميتافيزيقية، لاهتمامات السلفيين؛ أنها كانتْ مَزِيَّةً لهم على المدَى البعيد. وفي الجُمْلة؛ فإنَّ الدورَ الذي لعِبَه هؤلاء السلفيون، كنُشَطاء إسلاميين؛ لم يكن متجسِّدًا في سياقٍ وطَنِيٍّ أو سياسيٍّ بعينِه. فلأنَّ اهتمامَهم الرئيسَ كان التعريف بالأرثوذوكسية والأرثوبراكسية (التقويمية) ونشرَها، بصرْفِ النظر عن الاعتبارات المحلِّيَّة؛ فإنَّ مَصِيرَهم لم يكن مُرْتَبِطًا ارتباطًا وثيقًا بأيِّ بلدٍ من البلدان. كما ظلَّت الهِجْرَةُ إلى جُزْءٍ آخر من الأمة خيارًا قابلًا للتطبيق دائمًا. فقد كان الكثيرُ من هؤلاء السلفيين النقاويين من دُعاةِ القومية الإسلامية، خلال الحِقبة الاستِعمارية. وفي سياقِ تهميشِهم المتزايد؛ كان من المتاحِ لهم أن ينتَقِلُوا إلى أماكنَ أخرى، دون خوفٍ من خيانةِ قضيَّتِهم، أو من أن يُصْبِحُوا في طيِّ النسيان. وعلى النقيض من ذلك؛ فإنَّ السلفيين الحداثيين في المغرب، الذين كانوا وطنيين قُطْرِيين؛ كانت لديهم أهدافٌ اجتماعيَّةٌ وسياسيَّةٌ، لم تَسْمَحْ لهم

بأنْ يتمتَّعُوا بالقَدْرِ نفسِه من حُرِّيَّةِ الحركَةِ. وكان مصيرُهم كمُصْلِحين إسلاميين أكثرَ ارتباطًا بالأُمَّة التي حاربوا من أجلها الحُكْمَ الاستعماريَّ(11).

تُوضِحُ قصَّةُ الهلالي خلال الخمسينيات والستينيات هذه التطوُّراتِ. كان الهلالي انسِحابيًّا بدرجةٍ تزيدُ كثيرًا عن المتَوَقَّعِ من نَاشِطٍ سياسي، كما لم يكن يشعر بالراحة في المغرب بعد الاستقلال. فلم يكن على وِفَاقٍ مع سياساتِ حِزْبِ الاستِقْلَال، الحزبِ الوطني الحاكم، ولا مع الحِزْبِ الاشتراكي الذي انشقَّ عنه، الاتحادِ الوَطنَي للقُوَّاتِ الشَّعْبية. كما لم يكن متفقًا مع غَالِبِ سِياسات الدولة فيما يتعلَّقُ بالدِّين، على الرغم من أنَّه لم يَنْتَقِد المَلَكِيَّةَ قَطُّ. وعلى وجْهِ الخُصوصِ؛ لم يكنْ مُعْجَبًا بالنُّسْخَة السائدة من الإسلام المغربي الرسْمِيِّ، الذي لم يعتَبِرْه أرثوذوكسيًّا بما يكفي. ولذلك؛ ففي الحين الذي تمكَّنَت الدولةُ المغربية من الوَفَاء ببعض رَغبَاتِ السلفيين الحداثيين؛ فإنَّها لم تستطِعْ تلبيَةَ مَطَالبِ الهلالي، وتأويلِه النَّقَاوِي للإسلام. وبسببِ إحْبَاطِه وتَهْمِيشِه المتزايدين؛ قَبِلَ الهلاليُّ دعوةً للعَوْدَةِ إلى المملكة العربية السعودية - وهي البيئةُ الموافِقَةُ لتوجُّهِهِ الديني على نَحْوٍ أَفْضَل، حيث يمكن أنْ يَشْعُرَ بمزيدٍ من الرَّاحَة والفائدةِ. وكما سنرى؛ ليست قِصَّةُ الهلاليِّ فريدةً من نَوْعِها. ففي أجزاءٍ مختلفةٍ من العالم الإسلامي؛ مرَّ غيرُه من السلفيين النقاويين بتحوُّلَاتٍ مُمَاثِلَةٍ.

الدِّين والسِّياسة

في عام 1957، بعد عامٍ من استِقْلال المغرب، وقبْلَ عامٍ من سُقُوطِ النِّظَام المَلَكِي في العِراق؛ انتَقَلَ الهلاليُّ من بغدادَ في زيارَةٍ قَصيرةٍ إلى بلَدِهِ الأَصْلِيِّ. وللمرَّةِ الأُولى مُنذ خمسةٍ وثلاثين عامًا؛ تمكَّنَ من العَوْدةِ إلى المنطَقةِ الفرنسية سابقًا من المغرب. وعندما التقَى به مراسِلُ المجلة الدينية التابعة للدولة، في الرباط، لإجْرَاء مُقَابلةٍ معه؛ وصَفَ المراسلُ الهلاليَّ بأنه شَخْصٌ متواضِعٌ في سَمْتِه وحَدِيثِه وحَرَكَاتِه:

"دخلتُ على الدكتور تقي الدين غُرْفَته بالفندُقِ الملكي، فإذا أنا أمامَ شخْصٍ مُتَواضِعٍ في سَمْتِه وحديثِه وحركاتِه، بسيطٍ في مَظْهَرِه، يبدؤُكَ بالسَّلام، ويرحِّبُ بك ترحيبًا يجعلُك تُحِسُّ من أوَّلِ وَهْلَةٍ أنَّ بينكما سابقَ مَعْرِفة، ويحمِلُك على أن تَطْرَحَ التكلُّفَ، وتتبسَّطَ في الحديث، وتتمتَّع بحريتك كاملةً، وتفتح قلبَك كلَّه لهذا الرجل الذي يتحدَّثُ إليك بقَلْبِه قبل أنْ يتحدَّثَ إليك بلسانِه. إنه الدكتور تقي الدين الهلالي، العالِم الجليلُ، والإنسانُ المتواضِعُ، والقلْبُ الكبير"[12].

كان الهلالي رجلًا لطيفًا مادام لم يستَشْعِرْ عَدَاوةً، لكنّه كان يعلَمُ متى يكونُ قاسِيًا ويدمِّرُ سُمْعَةَ خَصْمِه إذا دَعَت الضَّرُورةُ[13]. وكذلك لم يكن عَنِيدًا متصلِّبًا في جميعِ المسائِل. ومِثْلِ أكثَرِ السلفيين النقاويين؛ بدَأَ يُصْبِح غَيْرَ مَرَنٍ فيما يتعلَّقُ بالدين، لكنَّه صار أكثرَ تساهُلًا إذا تعلَّقَ الأمرُ بالسياسة. ففي الجملة؛ كان يعتَبِرُ أنَّ الطاعةَ والاستقرارَ أكثرُ أهميَّةً من دَرجَةِ التزام الحاكم المسلِم بالفَضِيلَةِ الدينية. وإذا كان تقديمُ النُّصْحِ والمشورة للزُّعَمَاء أمرًا ملائِمًا إذا كانَ على نَحْوٍ سِرِّيٍّ؛ فلا بدَّ من الابتعاد عن المواجَهَات والثَّورات. ومع ذلك، فإنَّ الانسحابيةَ لا تُعَدُّ الموقفَ الدقيقَ للهلالي نحو السياسة. وكما لاحَظَ أوليڤر روي Olivier Roy، بذكاءٍ، إنَّ الكثيرَ من السلفيين النقاويين لم يَشْتَهِرُوا فقط بعدم رَغْبَتِهم في الدُّخُول في السياسة، بل أيضًا بعَدَمِ اهتمامِهم بالعُلُومِ السياسية[14]. تنطبِقُ هذه الملاحظةُ على الهلالي، على الأقل في الخمسينيات والستينيات. وخلافًا لغيرِه من الإسلاميين والسلفيين الحداثيين؛ لم يَخُضِ الهلالي في الفكْرِ السياسي. لقد أعاد علَّال الفاسي، بعد الاستقلال؛ النَّظَرَ في مختَلَفِ مفاهيم الحُكْم والديمقراطية والنِّظَامِ الجُمْهوري والنِّظام الملَكِي الدستوري - من وجهةِ نَظَرٍ إسلاميَّةٍ، ولكنْ لا وُجُودَ لتَحْقِيقٍ مقابلٍ لهذا في كتابات الهلالي[15]. ولم يُظهِر أيَّ رغْبَةٍ في إعادة التَّفْكِير في العلاقة بين الإسلام والدَّوْلَةِ في العصر الحديث. فقد اقتصرَ عادةً في كتاباتِه على الثَّنَاء على بَعْضِ الحُكَّام، أو انتِقَادِهم، على أساس الطَّابعِ الإسلاميِّ لسياساتِهم أو غِيابِه.

لكنَّ المعاييرَ التي استخدمها الهلاليُّ لم تكن مُتَّسِقَةً دائمًا. ففي حين أنه

كان يحُطُّ على الشريف حسين؛ لشُيُوعِ الشِّرْكِ في مكَّةَ تحت حُكْمِه؛ فإنَّ الهلالي يدَّعِي أنه كان مُواليًا لحفيد الشريف حسين، الملك فَيْصل الثاني في العراق، عندما كان يَخْطُبُ الجُمُعةَ في ذلك البَلَد[16]. ولم يكن من الواضِحِ لماذا يستحِقُّ أحدُ الحكَّامِ الاحترامَ الدينيَّ أكثرَ من غيرِه. فلعلَّ الهلاليَّ لم يكن يحبُّ الشريفَ حسينًا بسبب مُنَاورَاتِه السياسية ومُعَارضَتِه القوية للسعوديين، في حين أنَّ فيصلًا الثاني، لم يكن لديه أجندةٌ خاصَّةٌ ضدَّ السلفيين، بل كان مستعِدًّا لتطبيعِ العَلَاقات بين العِراق والسعودية. ولكن لا توجد طريقةٌ للتَّأكُّدِ من هذه التَّخْمِينات. وعليّ أي حال؛ إنَّ الآراءَ السياسيةَ للهلالي كانت على الأرجح أقلَّ مَبْدَئِيَّةً وأكثرَ ذاتيةً، بأَكْثَرَ ممَّا هو مُسْتَعِدٌّ للاعترافِ به. ففي أفغانستان عام 1933؛ زعم الهلالي أنّه رفَضَ زيارةَ الملك نادر شاه (على الرغم من جُهُودِه في تَغْيير السياساتِ التّغْرِيبية لسَلَفِه الملك أمان الله)؛ بسببِ الشَّائِعَات حول بُرُودَةِ استقبالِه لزُوَّارِه من العرب. ومع ذلك؛ فقدْ كان الهلاليُّ يشيد بالملك سعود ويدافعُ عنه، على الرغم من الشَّائِعَات الأَسْوَأ، حول نَمَطِ حياتِه المترَف، واستقامَتِه المشْكُوكِ فيها[17].

لكنَّ المؤكَّدَ هو أنَّ الهلاليَّ كان يفضِّلُ الأنظِمَةَ الملكية. وعندما عاد إلى العراق بعد رِحْلَتِه القصيرةِ إلى الرباط في أواخر عام 1957؛ لم يكن يشكُّ في أنَّ أيَّامَ المملكة الهاشمية في العراق كانت مَعْدُودةً. وفي يوليو عام 1958؛ قامت مجموعةُ من الضُّبَّاطِ الأَحْرَار، على غِرَار النموذج المصري؛ بالإِطَاحَةِ بالنظام. وأُعدِم الملك فيصل الثاني وبعضُ الأَفْرَادِ من عائلتِه، وأَسَّسَ أحدُ الضُّبَّاط الثوريين، وهو عبد الكريم قاسم (ت. 1963)؛ ديكتاتورية عسكريةً، أَعْلَنَت القوميَّةَ العِرَاقية، وتعامَلَتْ مع الدين والهُويَّةِ الدينية كقضَايَا أقلَّ أهميةً. وركَّزَت الجُمهوريةُ الجديدةُ على الإِصْلَاحِ الزراعي، وَسَعَتْ إلى الحدِّ من اعتماد البلد على السياسة والاقتصاد الغَرْبِيَّيْن.

كان الهلالي يرى أنَّ هذه الثورةَ خطوةٌ إلى الوراء، وأنَّها أدَّتْ إلى غِيابِ الاستقرار السياسي، وخاطَرَتْ بالرَّخَاء الذي كانت المملكةُ الهاشمية، على حدِّ

قولِه؛ قادرةً على تقديمِه. ولم يكن يَنْتَقِدُ فقط الطريقةَ التي نُفِّذتْ بها الإصْلَاحاتُ المحلية ونتائِجَها المخيِّبَةَ للآمال؛ بل عَارضَ أيضًا الأساسَ المنطقيَّ الذي قامت عليه الثورةُ، ونفَى وُجُودَ التوتراتِ السياسيةَ والاجتماعيةَ التي سبقَتْها. وظلَّ غَافِلًا عن تَفَاوُتِ الرَّخَاءِ في العراق خلال الخمسينيات، حيث كان أكثرُ من نِصْفِ الأراضي مملوكَةً بأيدي ما يقرُبُ من 1% من الشعب العراقي. كما ظلَّ غيرَ مُهْتَمٍّ أيضًا بحقيقةِ أنَّ الثورةَ كانت، في بعض النواحي؛ ثورةً رِيفيَّةً[18]. لقد كانت مسألةُ إِعَادَةِ توزيع الأراضي ليست ذات أهميَّةٍ لديه، ولم تكن بالتأكيد تستحِقُّ الانقلابَ العسكريَّ. واعتبرَ الهلاليُّ، مِثْل الوهابيين في السعودية؛ أنَّ جميعَ أشْكالِ الاشتراكية والهَنْدَسَةِ الاجتماعية الحديثةِ مُخَالِفَةٌ لإرادة الله:

> "[إنَّ الإسلامَ] لم يَحْجُرْ على أصحاب الكفاءات، بل تركَهم أحرارًا في استخدِام مواهبِهم واكتساب الأموال بطرُقٍ مشروعة، إذا أدَّوْا حَقَّها، ومَنْ أرادَ أن يجعل الناسَ سواءً؛ فليس لجَهْلِه دواء. قال تعالى في سورة النحل: ﴿وَٱللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ فِي ٱلرِّزْقِ﴾،...، [إنَّ] التفاوُتَ في المواهب يستلزِمُ التفاوتَ في الأرزاق لا محالة، ودواؤُهُ فَرْضُ الزكاة، والقَرْضُ بلا منفعة، وفَرْضُ الكفَّارَاتِ، والحثُّ على الصَّدَقَاتِ"[19].

لم ينتَقِد الهلاليُّ الثورةَ العراقية لكونِهَا غَيْرَ سائِغَةٍ دينيًّا فحسب، وإنما وَصَفَها بأنَّها رَجْعِيَّةٌ؛ لأنها وَقَعَتْ على حِسَابِ الدين. وعلى وجْهِ التَّحْدِيد؛ أغْضَبَه بشدَّةٍ قرارُ النظامِ الجديدِ بالإفْرَاج عن النُّشَطاءِ الشُّيُوعيين، الذين سُجِنوا في ظلِّ النظام الملكي. وبمجردِ أنْ أطْلَقَ عبد الكريم قاسم العَنانَ لهم؛ اشتكَى الهلاليُّ مِنْ أنَّ هؤلاءِ الملحدين كانوا يَعْتَدُون على جميع المسلمين المتدينين[20]. ولم يكن الهلاليُّ بأقلّ معارضةً لحِزْبِ البَعْثِ وخطابِه القَوْمِيِّ العُرُوبِي. وكان يقول إنَّه لا يُمْكِن لأيِّ مُسْلِمٍ أن يقْبَلَ بأنْ يَنْضَمَّ إلى حَرَكَةٍ يكون رئيسُها نصرانيًّا، ألا وهو ميشيل عفلق (ت. 1989). ومع ذلك، وعلى الرغم من براءَتِه من الثَّوْرَة وتَبِعَاتِها؛ فإنَّ الهلاليَّ يدَّعي أنَّه لم يحتَجَّ عليها علنًا. وفي خُطَبِ الجُمعة؛ اختار أن يتجاهَل القضايا السياسية تمامًا، وألَّا يذكر حُكُومة

عبد الكريم قاسم بخَيرٍ ولا بِشَرٍّ. وعندما أراد بعضُ تلاميذِه من أَصْحَابِ المنْهَجِ الأكثر تَصَادُمِيَّةً أنْ ينتَقِدَ الضُّبَّاطَ الأحرارَ في المساجد؛ مَنَعَهُم الهلاليُّ من ذلك؛ خوفًا مِنْ أَنْ يُؤَدِّيَ القَمْعُ إلى تعْطِيلِ الحياة الدينية. لكنَّه كان أكثر استعدادًا لجَمْعِ التبرُّعَاتِ للمُجَاهِدين في الجزائر، الذين كانوا يُجَاهِدُون ضِدَّ الاستعمار الفرنسي[21].

كان الهلاليُّ آنذاك أُسْتاذًا للأدب العربي والدراسات القُرْآنية والحَدِيثيَّة في جامعة بغداد، لمدة عَشْرِ سَنَواتٍ[22]. وإلى جانِبِ واجِبَاتِه الرَّسْمِيَّة؛ كان يُلْقِي دُرُوسًا في مساجِد المدينة، عدَّةَ مرَّاتٍ في الأسبوع، وكان ينتقِدُ بلا كَلَلٍ العقيدةَ الأشعريَّةَ وتمسُّكَ السُّكَّانِ بالمذهب الحنفي، وكذلك التصوفَ والتشيُّعَ. وعلى الرغم من أنَّه استمرَّ في زيارة الهند والمملكة العربية السعودية كلَّ عام تقريبًا خلال تلك الفترة؛ فقد أصْبَحَت العراقُ وطنَه. وقَبْل عام 1958؛ لم يكن يفكِّرُ أبدًا في العَوْدَةِ إلى المغرب. لكنَّ الثَّوْرَةَ العراقيَّةَ والسِّيَاقَ السياسي الجديد؛ أثَارَ قَلَقَهُ بما يكفي لِأَنْ يُقَرِّرَ الرَّحِيلَ[23]. وبذرِيعَةٍ طِبِّيَّةٍ؛ فرَّ إلى بون في ألمانيا الغربية، في عام 1959. ومن هناك رَجَعَ إلى بَلَدِه الأَصْلِي.

وبالمناسبة؛ لقد رَفَض الهلاليُّ النظامَ العراقيَّ الجديدَ، على الرغْمِ مِنْ علاقتِه الشَّخْصَيَّةِ مع أحَدِ كِبَار الضُّبَّاط الثَّوْرِيِّين فيه. فإنّ عبد السلام عارف (ت. 1966)، مساعدَ القائد العام ونائبَ رئيس مجلس الوزراء عن عبد الكريم قاسم (قبل أن يعزِلَهُ هذا الأخيرُ ويسجنه)، كان تِلْمِيذًا سابقًا لدى الهلالي. وأصبح عبد السلام عارف رئيسًا للدولة بعد الانقلاب العسكري عام 1963. لقد قال الهلالي عنه إنَّه "من أَخَصِّ إِخْوَانِنا السلفيين"[24]. ولا شكَّ أنَّ عارفًا كان مشهورًا بقِلَّةِ اهتمامِه بمبادئ حِزْبِ البعث الأُخْرَى غيرِ القومية العربية. فوفقًا للمؤرِّخ ماجد خدوري؛ فقد كان مُبْغِضًا للاشتراكية بسبب تمسُّكِه بـ "الإسلام التقليدي"[25]. وفي مرحلةٍ ما بعد فبراير عام 1963؛ كتَبَ عارف إلى الهلالي في المغرب وطلَبَ منه العَوْدَةَ إلى بغداد. وادَّعى أنَّ الحُكُومَةَ الثوريَّةَ في العراق كانت تُحَاوِلُ آنذاك تَطْبِيقَ المبادئَ الإسلاميَّةَ الحَقَّةَ. لكنَّ الهلاليَّ لم يغيِّرْ رَأْيَه،

ولم يحاوِلْ أنْ يستغِلَّ علاقاتِه السياسيةَ من أَجْلِ دَعْمِ قضيَّةِ السلفية النقاوية. وأَوْضَحَ في مُذَكِّراتِه أنَّه شكَر عارفًا على عَرْضِه، لكنَّه رَفَضَ العَوْدَةَ إلى بغداد؛ لأنَّه لم يكن يتوقَّعُ نَجَاحًا لهذا النِّظَامِ الثَّوْري.

العودة إلى المغرب، كغَيْرِ سياسي وسلفيّ هامِشِيّ

في عام 1957، استَفَادَ الهلالي من رِحْلتِه إلى الرباط؛ فقدَّم نصَّيْن إلى المجلة الرسمية الإسلامية الجديدة في المملكة، مجلة دعوة الحق. كان النصُّ الأوَّلُ مقالًا عرَضَ فيه قراءةً دينيَّةً بَحْتَة لحركة الاستقلال، وآثارِها. وذهَبَ إلى أنَّ الإسلامَ كان هو القُوَّةَ الدافعةَ الوحيدةَ وراءَ الانتصارِ المغربي على الاستعمار، مُتَجَاهِلًا العوامِلَ الدوليةَ والسياسيةَ والاجتماعيةَ. فقد مَنَحَ اللهُ النَّصْرَ للمُجَاهدين المغاربة لأنَّهم آمنوا به وأطَاعُوه. لكنَّ الالتزامَ التامَّ بالإسلام لم يُصْبِحْ أقلَّ أهميَّةً بعد ذَهَابِ القُوَّاتِ الاستعمارية. ولا يمكن تحقيقُ النَّجَاحِ العالمي دون الالتزام التامِّ بتوحيدِ الله. فإنَّ توحيدَ الرُّبوبيَّةِ يسْتَلْزِمُ مِن المسلم أن يَعْبُدَه وَحْدَه. ولذلكَ فإنَّ المسلمين في حاجةٍ إلى أنْ يمتنعوا عن جميع الاعتِقَادات والأَفْعَال التي يمكن أن تضَعَ تَوْحِيدَ الألوهية في مَوْضِعِ التَّسَاؤُل[26]. ببساطةٍ؛ لقد اخْتَزَلَ الهلاليُّ رؤيتَه للمغرب المستقل في التصوُّرِ الصَّارِمِ للتوحيد، الذي يميِّزُ السلفية النقاوية.

والنصُّ الثاني الذي نشره كانت نتيجةً لمحادَثَةٍ استمرَّت 25 دقيقة مع الملك محمد الخامس في القَصْرِ الملكي عام 1957. كانت تلك المحادثةُ وُدِّيَّةً وليست رسمية: فقد كانت تَدُورُ حَوْلَ رِحْلَاتِ الهلالي خارجَ المغرب. وبعد وقْتٍ وَجِيزٍ من هذا الاجتماع القصير؛ كتَبَ الهلالي قصيدةً أَثْنَى فيها على الملك، لِخِصَالِهِ الدينية، وإِنْجَازاتِه في مُنَاهَضَةِ الاستعمار[27]. إنَّ هذه القصيدةَ والمقالَ المُشَارَ إليه أعلاه؛ تمثِّلُ الموضوعاتِ والمواقفَ الرئيسةَ التي اتَّسَمَتْ بها أنشطةُ الهلالي الإسلامية، في المغرب ما بعد الاستعمار. **أولاً**، لقد تخلَّى عن السياسة، ويرجِعُ هذا جُزئيًّا إلى أنَّه لم يَضَعْ قطُّ أهدافًا سياسيةً محدَّدَةً وراء

انتهاء الحماية الفرنسية والإسبانية على المغرب. وبعد وفاةِ محمّدٍ الخامس؛ تملَّق الهلالي أيضًا للحسن الثاني، ولم ينتقِد الملك الجديد أو يعارضْه قطُّ في كتاباته. وثانيًا، وَاصَلَ الدّفْعَ نحْوِ نَوْعٍ من النقاوة الإسلامية، كانت نَاتِئَةً للغاية في السياق المغربي. فمِنْ غَيْرِ قُوَّةٍ استعمارية أجنبية؛ لم يعُدْ بإمْكَانِه أنْ يَربطَ قناعاتِه النقاوية بحَمْلَةٍ أوْسَع للتحرُّر الإسلامي، كما كان يفعل في الماضي.

وعند انتقالِه إلى المغرب في عام 1959؛ تجوَّل الهلالي لبعض الوقت في البلاد، واستقرَّ أخيرًا في فاس. وأقام هناك في منزل أستاذِه السابق محمد بن العربي العلوي. هذا الرجل الذي حوَّله إلى السلفية، في عام 1921، كان عمرُه آنذاك قريبًا من الثمانين، وكان كما يقول الهلالي غارِقًا في اليأس. وعندما أبلغه الهلالي برغبته في الاستمرارِ في دَعْوَةِ المغاربة إلى الإسلام الحقِّ؛ نصحَه العالِمُ المسِنُّ ألَّا يُضَيِّعَ وقتَه. واعتَرَفَ له ابن العربي العلوي بأنَّ أيَّ مُحاولَةٍ أُخرى للدَّعْوة فهي مَحْكُومٌ عليها بالفشل، لِعَجْزِهِ هو نفسُه عن تحقيقِ أيِّ نتائجَ مهمَّةٍ، على الرغم من جُهُودِه الطويلة. ردَّ الهلاليُّ، وهو يرى نفسَه بَطلَ الدعوةِ إلى السلفية؛ أنَّه من جانِبِه قد دعَا إلى الله في مناطقَ مختلفةٍ من العالم، وحقَّقَ دائمًا ما يفُوقُ التوقُّعَاتِ. وكان واثِقًا من نجاحِه مرَّةً أُخْرى[28].

وعلى الرغم من أنَّ الهلاليَّ أضافَ إلى القصَّةِ لمسَةَ تمْجِيدٍ ذاتيّ، عندما أعاد حكايتها في السبعينيات؛ ولكن يبْقَى من الثابت أنَّ ابنَ العربي العلوي قد شَهِدَ خيباتِ أملٍ في أواخر عام 1959 وأوائل عام 1960. لكنّ أسبابَه كانت أقرب إلى السياسة منها إلى الدَّعْوةِ الدينية. كان ابن العربي العلوي، خلافًا لتلميذِه الذي جاب العالم؛ قد كرَّس أكْثَرَ حياتِه للقَضِيَّةِ المغربية. وكان الاستِقْلالُ عنده هو النتيجة النِّهائية لنضالٍ طويلٍ، وشخْصِيٍّ في بَعْضِ الأحيان، من أجْلِ تحقيق النَّهْضَةِ الشَّاملة للشَّعْبِ المغربي. وكان سعيدًا عندما عاد محمد الخامس مِنْ مَنْفَاه، واعتقَدَ مِثْلَ غيرِه من السلفيين الحداثيين أنَّ المغرب بعد الاستقلال سيُبنَى على القِيَمِ الإسلامية التقدُّمِيَّةِ التي حرَّكَت الحركَةَ الوطنيَّةَ لعُقُودٍ. ولكن سرعان ما أَدْرَكَ هؤلاءِ الناشطون المغاربةُ الدينيون أنّه لا هُمْ ولا

قِيَمُهُم ومثُلُهم ستَلْعَبُ دَوْرًا كبيرًا في تشكيل الدولة الجديدة[29]. لقد أصبح للنُّخْبَةِ العلمانية والمتغرِّبة اليَدُ العُلْيَا، ونجَحَ النِّظَامُ الملَكِيُّ في السَّيْطَرَة على العُلَمَاء وتَقْليلِ نُفُوذِهم وتأْثِيرِهم.

كما تَزَامَنَتْ زِيَارةُ الهلاليِّ لأُسْتَاذِه القديم مع فَتْرَةِ ازْدِياد خَيْبَةِ أملِه. لقد عانىَ النَّاشِطُ السياسيُّ ابن العربي العلوي من عدَدٍ من النَّكساتِ، ولم يكن لديه الكثيرُ من الأسباب للاحتِفَاءِ باسْتِقْلَالِ المغرب. وعلى الرَّغْمِ من أنه تعرَّض للتجاهُلِ في البداية، لبِضعة أَشْهُر، ولم يحظَ بأيِّ مَنَاصبَ وِزَاريَّةٍ في أوَّلِ حُكُومةٍ لما بعد الاستعمار؛ فقد اختِيرَ فيما بعدُ لِيُصْبِحَ واحدًا من الأعضاء الثلاثة الأكبر في مَجْلِس التاج، وهو مجلسٌ شبيهٌ بمجلس الشيوخ، أُسِّس عام 1956، لتهيئة البلاد لحكومةٍ تمثيليةٍ[30]. وكان ابن العربي، لاهتِمَامِه بالعدالة الاجتماعية؛ متخوِّفًا من نُمُوِّ البرجوازية، وتحالف الملَكيَّةِ مع مُلَّاك الأراضي الزراعية. وكان ردُّ فِعْلِه أنْ تَعَاوَنَ مع الاتحاد الوطني للقُوَّاتِ الشعبية، الحزب اليَسَارِيّ المنشق عن حِزْبِ الاستقلال، الذي أُنشِئ في عام 1959. ولكن في ديسمبر من ذلك العامِ؛ اكتشفَت السُّلُطاتُ مؤامرةً ضدَّ وليِّ العهد الحسن، ممّا دَفَعَ بالقصر إلى التصدِّي لبَعْضِ الميليشيات التابعةِ للاتحاد الوطني (الذي كان الجناحُ الراديكاليُّ منه مُشْتَبَهًا في تورُّطه)، وكذلك الأفرادِ السابقين من جَيْشِ التحرير الوطني، غير الموَالِين سياسيًّا. أثارَ قرارُ الملكِيَّة باستخدام تلك الإجراءاتِ القَمْعِيَّة لتوطيد السلطة قَلقًا كبيرًا بين التقدُّمِيِّين. وفي عام 1960، عندما عَزَلَ محمدٌ الخامس حُكُومةَ عبد الله إبراهيم (الذي كان عُضْوًا في الاتحاد الوطني أيضًا)، وعيَّنَ رئيسَ وُزَراءٍ جديدًا تحت القيادة الملكية؛ فَقَدَ ابنُ العربي العلوي الثِّقَةَ في عملية الحُكْمِ بعد الاستِقْلَالِ، واستقَالَ من مجلس التاج[31].

كان ابنُ العربي العلوي إذن، من حيث منهجُه السياسيُّ؛ مختَلِفًا تمامًا عن الهلالي. لقد ظلَّ الناشِطُ القديمُ مؤمِنًا بالأَبْعَاد الاجتماعية والسياسية للإصلاح المعتَدِل. وحتى وفاتِه عام 1964؛ واصَلَ دَعْمَه للاتحاد الوطني وسياساتِه

الاشتراكية. وتُظهِر بَعْضُ الصُّوَرِ التي يَرْجِعُ تاريخُها إلى عام 1962؛ حُضورَه في المؤتمر الثاني للحزب، وهو يجلِسُ إلى جِوارِ عبد الرحيم بوعبيد، الذي اشترك مع مهدي بن بركة في تأْسِيس الاتحاد الوطني. وكانت ملابِسُ الشيخ المسِنِّ التقليدية البيضاء مُتَناقِضَةً مع السُّتْرَاتِ الحديثة ورابِطات العُنُق التي يرتديها مَنْ حَوْلَه من النَّاشِطِين العلمانيين، الأصغر منه سنًّا[32]. وعلى الرغم من اختلافِ مناهِجِهِم تُجَاهَ الدِّين، وتلك الفَجْوَةِ بين الأجيال بينهم؛ فقد عَمِلُوا معًا لتحقِيقِ القِيَمِ الاجتماعية والسياسية للنِّضَالِ ضدَّ الاستعمار.

إنَّ التزامَ ابنِ العربي العلويِّ بالسياساتِ التقدُّمِيَّةِ أمرٌ لا يمكِنُ إنكارُه: ففي عام 1962؛ اشتَهَرَ بانضِمَامِه إلى الحملة المعارِضَةِ للدستور الأوَّلِ للمغرب. اندلَعَت الأَزْمَةُ عندما قرَّرَ الحسنُ الثاني، الذي تولَّى العرْشَ عام 1961؛ أن يتجَاوَزَ المجلسَ الاستشاريَّ الذي أسَّسَه والِدُه، وكلَّف الفقهاء الدستوريين الفرنسيين بصياغة دستور عام 1962. كانت تلك الصياغَةُ أجنبِيَّةً إلى حدٍّ كبيرٍ في أصُولِها، وكانت بَعْضُ موادِّها الرئيسة مَصْدَرَ قلَقٍ للمتخوِّفِين إمَّا من تآكُلِ الديمقراطية البرلمانية، أو مَنْحِ سُلُطاتٍ للمَلِكِ لم يسبِقْ لها مَثِيلٌ. ورفَضَ ابنُ العربي العلوي، بوَحْيٍ من المبادئِ الحداثية للإِصْلَاحِ الإسلامي؛ التَّغَاضِيَ عمَّا اعتبرَه حُكْمًا استبداديًّا، وقرَّر مع قادَةِ الاتحاد الوطني مُقَاطَعَةَ العملية الوطنية للاسْتِفْتَاءِ الشَّعْبِي على الدستور[33]. أما الهلاليُّ؛ فقد كان هذا اللونُ من المعارَضَةِ السياسية أمرًا لا يمكِنُ تصوُّرُه؛ لأنَّه يُؤَدِّي إلى عَدَمِ الاستقرار، مما قد يُضعِف الحاكِمَ، الذي وإن لم يَبْلُغ حدَّ الكَمَال؛ فإنّه يُعْلِنُ التزامَه بالإسلام. ولذلك فلم يُشَارِكْ الهلاليُّ في هذا الجَدَل، ولم يتضِحْ رأيُه في هذا الدستور.

لم ينضمَّ جميعُ السلفيين الحداثيين إلى الحَمْلَةِ المعارِضة. فقد وافق الفاسي من جانبه على دستور 1962. ومع ذلك؛ ينبغِي الإِشَارةُ إلى أنَّ الكثيرَ من الإصلاحيين المسلمين في المغرب، خلافًا للهلالي؛ تبنَّوْا منهَجًا استِبَاقيًّا تجاه السياسة، في مرحلة ما بعد الاستقلال. وربما لم يكن الفاسي مُتَّفِقًا مع ابن العربي العلوي حول الدستور، لكنه مع ذلك كان مؤيِّدًا للمَجَال السياسي بكُلِّ

إخْلَاص. لقد كانت السياسةُ في صَمِيم إنْجازاتِ الفاسي منذ الحِقْبة الاستعمارية، في مشاركته في تَأْسِيس الأَحْزَاب السياسية، وحتى تَنْقِيحِه للبيانات العامَّة الرسمية. وعندما عاد من المنفى في أغسطس عام 1956؛ أصبح رئيسًا لحزب الاستقلال، الذي كان يتحكَّمُ فيه إلى درجةٍ كبيرةٍ عندما كان في خارج البلاد. وكَامْتِدادٍ مَنْطِقيٍّ لعملِه ضدَّ الاستعمار الفرنسي؛ اغتَنَمَ جميعَ الفُرَصِ التي قدَّمها إليه المغربُ المستَقِلُّ، مِنْ رِئَاسَةِ اللِّجَان إلى القَبُولِ بمنصَبِ الوزير. وأَجْبَرَه عملُه في السياسات الحزبية بالطبع على مُعَالَجةِ مجموعةٍ واسعةٍ من القضايا الاجتماعيةِ والسياسيةِ. وإلى جانِبِ دَعْمِهِ النَّشِطِ لضمِّ الصحراء الغربية؛ تناوَل أيضًا مسائِلَ الإِنْتَاجِ الزراعي والبَطَالةِ والتَّصْنِيعِ، والديمقراطية وحُقُوقِ الإِنْسان.

ولكن كان هُناك ثَمَنٌ لمِثْلِ هذا المستوى من المشارَكَةِ السياسية. فقد كان الفاسي يُضْطَرُّ أحيانًا، كأيِّ سياسي آخر؛ إلى تبنِّي مَنْهَجٍ تِكْتيكي، بحيث تُتَاح الفرصةُ لبَعْضِ أفْكَارِه أن تَسُودَ. ومن الأمثلة على ذلك؛ دَوْرُهُ في وَضْعِ مُدَوَّنَةِ الأَحْوَالِ الشخصية المغربية. لقد كان الفاسي رئيسًا لِلَجْنَةِ العَشَرة، التي قامت على عَجَلٍ بإِعَادَةِ هَيْكَلَةِ الفِقْهِ المالكي وتَدْوِينِه في عامَيْ 1957 و1958. (لقد ضَمَّت تلك اللجنةُ أيضًا ابنَ العربي العلوي، ومختار السوسي، وكان مِمَّن يَنْسِبُون أنفسَهم إلى السلفية). فتَحْكِي الباحثةُ السياسيةُ مليكة زيغال كيف تخلَّى الفاسي عن مُثُلِهِ الحداثيةِ ونَاقَضَ تصريحاتِه السابقةَ، عندما عَجَزَ عن فَرْضِ القُيُودِ على تعدُّدِ الزَّوْجَات[34]. ففي سِيَاقِ تَنَامِي التنافُسِ بين الوطنيين الدينيين والنُّخَبِ العلمانية، حتى داخلَ حِزْبِ الاستقلال؛ يبدو أنَّ الفاسي وغيرَه من السلفيين الحداثيين فَضَّلُوا التصرُّفَ بسُرْعَةٍ، وعلى نحْوٍ مَنْقُوص، لضَمَانِ أيِّ مكاسبَ سياسيةٍ. كان الفاسي يُدْرِكُ أنَّ بعض المغاربة المتغرِّبين داخلَ الحُكُومة يُحَاولون استخدامَ نُفُوذِهِم لتَقْيِيد اختصاصات المحاكِمِ الشَّرْعية. فوافَقَ على الحاجة إلى تَكْيِيف الشريعة الإسلامية مع الأَوْضاعِ الحديثة، من أَجْلِ مُنَافسَةِ الدَّعْوةِ إلى القوانين الأجنبية[35]، ولكنْ لم يكن هُناكَ وَقْتٌ لمثل هذه الخطَّةِ الطَّمُوحة. فكان يبدو أنَّ التَّسْوِيةَ والوصولَ إلى حلٍّ وَسَطٍ هو الأَكْثَرُ حِكْمَةً نظرًا للظُّرُوفِ. لقد كانت الأولويةُ هي ضَمَانُ سِيَادَةِ الشريعة الإسلامية، على الأقلِّ في مسائِلِ الأَحوَالِ الشَّخْصِيَّةِ.

إنَّ هذه الانْتِهَازِيَّةَ السياسيةً هي بالتحديد ما كان السلفيون النقاويون يُحَاوِلُونَ تَجَنُّبَه. ولا يعني هذا أنَّ الهلاليَّ كان يتصوَّرُ الدينَ والسياسةَ كدائرتَيْنِ مُنْفَصِلتيْنِ. بل على النقيض من ذلك، لقد أكَّدَ على أن المرْءَ لا يمكنه أن يفْصِلَ بين الاثنين؛ لأنَّ القرآنَ والسُّنَّة كِلَيهما مَشْحُونانِ بالسياسة[36]. ومع ذلك؛ فلم يعتَقِدْ أنَّ دَوْرَ العُلَماء هو المشارَكَةُ في عمَلِيَّةِ الحُكْم. لكنهم كحُرَّاسٍ للأرثوذوكسية والأرثوبراكسية (التقويمية)؛ كان دَوْرُهم هو تَقْدِيمُ التَّوْجِيهِ الديني، وليس أن يُمَيِّعُوا الإسلامَ من أَجْلِ تحقيقِ مكاسب سياسيةٍ على المدى القصير. وفي الواقع؛ لا بدَّ أن يكونَ الهلالي قد اعتبر أنَّ المدوَّنَةَ تُعَدُّ انحرافًا، ومع ذلك فلم أَجِدْ أيَّ دَليلٍ على شَجْبِهِ لها. لقد كان الهلالي معروفًا بنَقْدِه للارتِبَاطِ بأيِّ مَذْهَبٍ فِقْهيٍّ إسلامي، وكان يُنْكِرُ سُلْطَةَ المذهب المالِكي، على الرغم مِنْ مَرْكَزِيته في الهُوِيَّةِ الدينية والتُّراثِ الديني للمغرب. وخلافًا للعديد من السلفيين الحداثيين؛ لم يكن الهلالي يَسْعَى إلى "مَغْرَبة" النِّظَامِ القانوني؛ وكان اهتمامُه الوحيدُ هو التأكُّدُ من أنَّ أيَّ قانونٍ هو بالفعل متوافِقٌ مع إرادَةِ اللهِ وسُنَّةِ رسوله ﷺ. فلم تكن القوميةُ عند الهلالي، بأيِّ شكْلٍ من الأشكالِ؛ لِتَضْمَنَ أيَّ نوْعٍ من الاستثناء أو التَّمْيِيزِ للمغرب، فيما يتعلَّقُ بالدين. إنَّ الإسلامَ الحقَّ كان فَرِيدًا وعابرًا للأوطان. [ولذلك] فلم يكنْ هُنَاك مُسَوِّغٌ، في أواخر الخمسينيات؛ لوَضْعِ مجموعةٍ مَغْرِبيَّةٍ مُخَصَّصةٍ من القَوَاعِدِ والمعتقدات والمُمَارَسَاتِ الإسلامية.

الانزعاج في مكناس والرباط

على الرغْمِ من أنَّ بعضَ السلفيين الحداثيين في المغرب لم يشْتَرِكُوا قطُّ في العمل السياسي؛ فإنَّ الغالبِيَّةَ العُظْمى منهم اختاروا الانضِمَامَ إلى هيكلِ الدولةِ الجديدِ، بشكْلٍ أو بآخرَ، كما سنَرى في نِهَاية هذا الفصل. وكان وَضْعُ الهلالي مُخْتَلِفًا قليلًا. فهو لم يَشْغَلْ مناصبَ ثابِتَةٍ أو مَرْمُوقَةٍ مِثْل نُظَرائِه من الحداثيين، الذين اكتسبوا سُمْعَةً طيِّبةً، كسُمْعَة الوطنيين المغاربة خلال الحقبة الاستعمارية. ولكنْ بفَضْلِ اتِّصَالاتِه ومُؤَهلاته؛ كان لا يزال قادرًا على الحُصُول

على عَمَلٍ. لقد شغَل بين عاميْ 1959 و1968 منصب واعظٍ مُعيَّنٍ من قِبَلِ الدولة، وعَمِلَ أُسْتَاذًا جامعيًا، وكاتبًا في المجلة الإسلامية المغربية الرسمية، مجلة دعوة الحق. ومع ذلك، فقد تميَّزت تلك الفترةُ من حياتِه بالإِحْبَاط، ويرجِعُ ذلك جُزئيًّا إلى شَكَاوِيه الدينية الخاصَّة، وكذلك بسبب الإِحْرَاجِ الذي كثيرًا ما سبَّبَهُ للسُّلُطَات. وبصورةٍ عامَّةٍ؛ كان الهلاليُّ غيرَ مُلائِمٍ بَعْضَ الشيء في المغرِب المسْتَقِلّ.

في فاس؛ قرَّر الهلاليُّ أنْ يفْعَلَ ما اعتَادَ أن يَفْعَلَه، وهو دَعْوَةُ الناس إلى السلفية النقاوية. وبدأ مُجَدَّدًا يُلْقِي الدروسَ في المسجد المحلّي، وادَّعى أنَّه نجَحَ في جَذْبِ حَشْدٍ كبيرٍ في أقل من أسبوع. وكان ممن جاءوا للاستماع إليه مَكِّي بادو من وزارة الحُبُوس، أو الأَوْقَاف الدينية[37]. وفي نهاية أَحَدِ دُرُوسِه؛ تقدَّم إليه بادو، وعرَّفه بنفسه، وادَّعى الهلاليُّ أنَّه أَثْنَى على دَرْسِه، ودعاه إلى مكتَبِه في الرباط. وهناك عَرَضَ بادو على الهلالي وظيفة وَاعِظٍ برَاتِبِ 200 درهم، وهو ضِعْفُ الراتِبِ العادي للوُعَّاظِ. ولم يكن هذا المبلَغُ يُكَافِئُ توقُّعَات الهلالي - فقد كان يعتَقِدُ أنَّه يستحِقُّ أكثرَ منه -، لكنه وافَقَ على الرغْم من ذلك على هذا العَرْضِ. وبدلًا من الانتِقَال إلى العاصمة، حيث كان يُتوقَّع منه أنْ يعْمَلَ؛ اختَارَ أن يُسَافرَ ذهابًا وإيابًا بين فاس والرباط، خَوْفًا من أن يفاقم المناخُ الرَّطِبُ الساحِلِيُّ من مشكلة الرَّبْوِ لديه. وبعد بِضْعَة أَشْهُرٍ من التنقُّلِ؛ قرَّرَ أن يستقِرَّ في مدينة مكناس، التي تَبْعُدُ عن فاس نحو سِتِّين كيلومترًا إلى جِهَةِ الغَرْبِ، فهي بالتالي أَقْرَبُ إلى الرباط. وكان كُلَّمَا استطَاعَ يتجوَّلُ في البلاد للدَّعْوَة في المدُنِ والقُرَى الصغيرة، لا سيما في بلدته الأم تافيلالت[38].

لقد كان قَرارُ الوزارةِ بتَوْظِيفِ الهلالي على قَدْرٍ كبيرٍ من المنطق. ففي ذلك الوقْت؛ لم يستطع المغربُ أن يعتَمِدَ على كثيرٍ من عُلَماءِ الدين؛ لنُدْرَةِ مَنْ لديهم مِثْلُ تلك الخِبْرَةِ والإِرْشَادِ في الوَعْظِ. فكان هناك حَاجَةٌ مُلِحَّةٌ لمنْ هُمْ مِثْلُ الهلالي. ففي عام 1956؛ اشتكى الفاسي من سُوءِ نَوْعِيَّةِ التعليم في الديني في مساجِدِ البِلَادِ، ومن عَدَمِ قُدْرَةِ الواعِظِ على جَذْبِ جُمْهورٍ كبيرٍ إليه[39].

ولكنّ السُّلطاتِ المغربية ربما لم تكنْ تَشُكُّ في أنَّ الهلاليَّ سوف يُثيرُ الجَدَلَ. وأمَّا الهلاليُّ؛ فلم يَزْدَدْ لُطْفًا مع تقدُّمِهِ في السِّنِّ. ولم يَمْضِ وَقْتٌ طويلٌ بعد انتقالِه إلى مكناس، حتى أَثَارَ غضَبَ المواطنين بدُرُوسِه، التي أكَّدَتْ على تَعْرِيفٍ صَارِمٍ للتوحيد، ونَازَعَتْ في سِلَامَةِ المذهب المالكي، وانتقدَت الصُّوفِيَّة ومَوَاسِمَها. فيُقالُ إنَّ مُحَافظ مكناس، وكذلك بعض الأعضاء الآخرين من النُّخْبَةِ الدينية المحلية؛ قد أَقْنَعُوا مِئَاتِ الأَشْخَاصِ بالتَّوْقِيعِ على عَرِيضَةٍ ضِدَّ الهلالي، للتَّنْدِيدِ بهُجُومِه على التَّقَالِيدِ الدينية المغربية. وأرْسَلُوا تلك العريضةَ إلى وَزَارَةِ الحُبُوسِ، وطالَبُوا بفَصْلِ الهلالي[40].

كان الجَدَلُ جَادًّا بما فيه الكِفَايَةُ لِأَنْ تُشَكِّلَ الوزارَةُ لَجْنَةً لتَقْيِيمِ الوَضْعِ. ولحُسْنِ حَظِّ الهلالي؛ كانت تلك اللجْنَةُ تَحْتَ إِشْرَافِ صديقِه ورفيقِه السَّابقِ عبد الله كَنُّون، الذي أَمَّنَ له البَرَاءَةَ. كما أَظْهَرَ القليلُ من الأشْخَاصِ ذَوِي النُّفُوذ دَعْمَهم للهلالي. وكان من بينهم صديقُه الآخرُ من الأربعينيات، محمد الطنجي، الذي كان يُقِيمُ آنذاكَ في الرباط، كما كان يعمَلُ مُديرًا لمكتب الوعظ والإِرْشَاد في وزارة الحبوس. وكذلك أحمد بركاش، الذي أَصْبَحَ فيما بَعْدُ وَزيرًا للحبوس والشؤون الإسلامية، في الفترة بين 1963 و1972. ولم يذكُر الهلاليُّ الظروفَ التي التَقَى فيها مع بركاش، ولكن يبدو أنَّ العلاقة بينهما كان على ما يُرَام، خلال فتْرَةِ إِقَامة الهلالي في مكناس بأكملها[41]. كما وقعت العديدُ من الوَقَائِعُ الأُخْرَى في مكناس خلال الستينيات، وزَعَم الهلاليُّ أنّه في كلِّ مَرَّةٍ كان ضحِيَّةً للمُؤَامراتِ التي تُحَاكُ ضِدَّه. ونظرًا لأنه كان يعتقِدُ أنَّه يدعو إلى الحقِّ؛ فقد كان يحمِّلُ خُصُومَه تلقائيًّا المسؤوليةَ عن أيِّ مَتَاعب تُسَبِّبُها خُطَبُه.

وهنا، يَنْبَغِي الإشارَةُ إلى أنَّ معرفَتَنا بهذه الصراعات المحلية الصغيرة تَأْتِي حَصْرًا من مُذَكِّرَاتِ الهلالي. وعلى الرغم من أنَّنِي لم أَجِدْ أيَّ أدلَّةٍ وَثَائِقِيَّةٍ تَدْعَمُ قِصَصَه تلك، وعلى الرغم من أنَّه قد يكون بَالَغَ في أهمِّيتِها؛ فهذه القِصَصُ صادِقَةٌ على الأَرْجَح. فلا ينبغي الانْدِهَاشُ من استِيَاء المسلمين المحلِّيين من وجهات نَظَرِهِ النقاوية حول الإسلام. ولا بد أنَّه أَثَارَ الشُّكُوكَ أيضًا. وكما فعَل

في أوائل الأربعينيات؛ فقد استخدم فتح المجيد (الذي هو شرح لكتاب التوحيد لمحمد بن عبد الوهاب) في دُرُوسه في المساجد، وسَعَى إلى نَشْرِ الكِتَابِ، بمساعدة المؤسسة الدينية السعودية. وطَلَبَ الهلاليُّ من عُلَمَاء الوهابية الحُصُولَ على نُسَخٍ إضافية، مُسْتَفِيدًا من علاقاته، ويدَّعِي أنه تلَقَّى ما يَقْرُبُ من 350 نُسْخة من الكتاب عبر البريد الجوِّي، فبَاعَهَا في مختلف المدُنِ المغربية. كما اعترفَ بأنَّه تلقَّى أَمْوالًا من عبد العزيز بن باز، الذي أَصْبَحَ فيما بَعْدُ المفتي العامَّ للمملكة العربية السعودية، فضلًا عن عددٍ كبيرٍ من الكُتُبِ المجَّانية، من عالِمٍ وهَّابيٍّ بارِزٍ آخر، لم يذكر اسمه[42].

ومرَّةً أخرى، ليس هناك سبَبٌ للشَّكِّ في صِدْقِ هذه الاعترافات. فإننا نعلم من المراسلات الخاصَّةِ أنه في أواخر الخمسينيات والستينيات؛ كان ابن باز يَعْمَلُ على تَكْلِيفِ الوُكَلَاءِ خارجَ السعودية بطِبَاعَةِ الآلاف من الكُتُبِ المفيدة للسلفيين النقاويين، وشَحْنِها. وكان مُحِبُّ الدين الخطيب، الذي كان لا يزال حيًّا آنذاك، وكان لا يزال يُدِيرُ المطبعة السلفية ومكتبتها في القاهرة؛ مِنْ بَيْنِ هؤلاء[43]. أما الهلاليُّ؛ فيبدو أنَّه كان كالمساعِدِ والمستشار المغربي للمؤسسة الدينية السعودية. ففي بعض الرسائلِ التي كتَبَها إلى ابن باز في صيف 1968؛ تَظْهَرُ رَغْبَةُ الهلالي في التقرُّبِ إليه، واحتَوَت الرِّسَالَةُ على تَقْيِيم لأداء العالِمِ الجزائري المقيم في السعودية*، الذي قَضَى شهرًا في مكناس كمُحَاضِرٍ زَائِرٍ، كما تضمَّنَ الخِطَابُ حَدِيثًا عن سَلامَة عقيدةِ بَعْضِ العُلَماء المغاربة، لم تُذكَرْ أَسْمَاؤُهم[44]. ولا بدَّ أنَّ دَعْمَ الرُّعَاةِ الأجانب قد أَكْسَبَ الهلاليَّ مزيدًا من الثِّقَةِ وحُرِّيَّةِ العَمْلِ مُقَارَنَةً بغيره من الوُعَّاظِ الحُكُوميين، الذين لعلَّهم لم يَجْرُؤُوا على إثَارَةِ الخِلَافَاتِ الدينية؛ خَوْفًا من فقْدَانِ مَصْدَرِ دَخْلِهم الوَحِيد.

ومن ثَمَّ، فإنَّ المسلمين في مكناس كان لديهم ما يُبرِّرُ الرَّبْطَ بين الهلالي والوهابية. ويَذْكُرُ الهلاليُّ في مذكَّرَاتِه أمثلةً أُخْرَى أكثَرَ تَحْدِيدًا. خلالَ أَحَدِ

* المقصود هنا الشيخ المعروف أبو بكر الجزائري. (المترجمان).

دُرُوسِه في المسجد؛ كان يَلُومُ على كُلِّ مَنْ يُعَارِض تعاليمَ محمد بن عبد الوهاب حولَ التَّوْحِيدِ وَوَصَفهُم بالمجْرِمِين، فقاطَعَهُ أحَدُ الحُضُورِ وسَأَلَهُ عمَّا إذَا كان يتَّهِمُ مَلِكَ المغْرِب ضِمْنيًّا بأنَّه من هؤلاءِ المجرِمِين. وفي الواقِع؛ لقد كان الملِكُ يؤيِّدُ بعضَ الممارَسَاتِ الدينية التي يَنْتَقِدُها الهلالي. فمن أَجْلِ مَصْلَحَةِ القَصْرِ؛ كان الحسنُ الثاني يُظْهِرُ احتِرَامًا للأَوْلِيَاءِ المحلِّيِّين، وكثيرًا ما كان يُوفِدُ الوُزَراءَ إلى المواسِمِ التي تُنَظَّم على شَرَفِهم[45]. وكانت هذه هي الممارَسَاتُ التي انتقَدَهَا الهلالي جُمْلةً وتفْصيلًا، حتى بعد أن اكتَسَبَتْ أهميَّةً سياسيةً أو وطنيةً. فمثلًا، لم يتردَّدْ في انتِقَاد الاحتِفَال السَّنَوِيّ وشِبْهِ الرَّسْمِي في مولاي إدريس، بالقرب من مكناس، حيث يحُجُّ الآلافُ إلى قَبْرِ إدْرِيس الأَوَّلِ* (ت. 791)، الذي يَنْحَدِرُ من نَسْلِ النبي ﷺ، وهو مؤسِّسُ السُّلَالَةِ الحاكِمَةِ الأُولَى في المغرب[46]. وهكذا، عندما قَاطَعَ هذا الرجلُ حديثَه؛ فلا بدَّ أنْ يكون الهلالي قد شَعُرَ بالصِّراعِ بين قنَاعَاتِهِ النَّقَاوِيَّةِ، وبين عدمِ رَغْبَتِه في انتِقَادِ الحاكِم. ولِيَتَفادى ذلك المأْزِقَ؛ ردَّ الهلاليُّ قائلًا إنَّ الملِكَ بريءٌ من ذلك، واتَّهم هذا الرجُلَ بأنَّه المجرِمُ والجاهِلُ والكاذِبُ**، ويقولُ الهلاليُّ إنَّ بعضَ الناس في المسجِدِ ارتفعت أصواتُهم تأييدًا له، وبدأوا يَصِيحُونَ بالرجُل. وسرعان ما تطوَّرَ الموقِفُ: ففي ظِلِّ التهديداتِ بِضَرْبِه اضْطُرَّ الرجُلُ إلى الاحتِمَاءَ بالمنارة. ونتيجةً لتِلْكَ الضَّجَّةِ، مُنِع الهلاليُّ مؤقَّتًا من التدريس، حتى شَرَحَ موقِفَهُ أمامَ السُّلُطَات[47].

ومع مُرُورِ الوقْتِ؛ كان يبدو أنَّ موقِفَ الهلالي الدينيَّ الجدليَّ وغيرَ المَرِنِ قد أَزْعَجَ المسؤولين في المدينة. وبناءً على طَلَبٍ من أَحَدِ أصدِقَائِه؛ بدأ يُلْقِي دُروسًا في مسجدٍ جديدٍ بُنِيَ خارج مدينة مكناس القديمة. وعلى الرغم من أنَّه كان يعْمَلُ كإمامٍ ومدرِّسٍ بديلٍ فقط عند غِيَابِ صدِيقِه؛ فقد قَرَّرَ تَصْحِيحَ وَقْتِ

---

* الضريح الإدريسي. (المترجمان).

** الجدير بالذكر أن الهلالي أضاف للرجل أيضًا دفاعًا عن الملك بوصفه: هذا الإمام العظيم صاحب الجلالة ملك العلماء وأعلم الملوك العالم التقي الجليل. (المترجمان).

صلاةِ الفَجْرِ، الذي ادَّعى أنَّه كان مُبَكِّرًا بعضَ الشيْءِ عن وقتِهِ الصَّحِيح[48]. واشتكى بعضُ النَّاسِ مِنْ هذا الخُرُوجِ المفاجِئِ عن الوَضْعِ المعهُودِ، وسَعَوْا في إقَالَةِ الإمامِ الراتِبِ لسمَاحِهِ للهلالي بأن يأْخُذَ مكانَه. وسرعان ما تحوَّلَ الخِلافُ إلى صراعٍ أَوْسَعَ بين مؤيِّدِي الهلالي ومعارِضيه. فذهب المعارِضُون إلى العَامِلِ (أي الحاكم المحلِّي) واشتكَوْا من هؤلاء 'الوهَّابيِّين' الخارجين عن مَذَاهِبِ أهل السُّنَّةِ. فأَخَذَ العامِلُ التليفون وكلَّمَ وزيرَ الحُبُوسِ والشُّؤون الدينية أحمد بركاش، الذي طَلَبَ من الهلالي أن يتوجَّه إلى الرباط. وفي العاصمة، كان المسؤولُ الذي التقى بالهلالي نيابةً عن الوزير هو عبد الرحمن الدُّكَّالي (ت. 1976)، ابن أبي شعيب الدُّكَّالي. وهذه حكايةُ الهلالي لهذا اللقاء:

> "فقال لي الأستاذ الدكَّالي في فاتحة الحديث: لقد سافرتُ إلى الهند، فما زُرْتُ جامعةً ولا محفلًا علميًّا إلا وجدتُ الناسَ هناك يَلْهَجُونَ بالثناء عليك، وكثيرٌ منهم أخبروني أنهم تلامِذَتُك، ففَرِحْتُ بذلك كثيرًا، ولما رجعْتُ أخبرت سيدَّنَا المنصور بالله -يعني جلالة الملك الحسن الثاني-، وأخبرتُ معالي الوزير، ونحن نفتَخِرُ بك، يُضَافُ إلى ذلك أنَّ والدي العلامة الكبير الشيخ شعيبًا الدكَّالي هو أولُ من دعا إلى السلفية في المغرب، فأنا من المؤيِّدين لدعوتك، المعجَبين بها، ولكن ينبغي الاعتدالُ وتَرْكُ التشدُّدِ الذي يُثِيرُ الفِتَنَ"[49].

وبالطبع ادَّعى الهلاليُّ أنه بريءٌ، وأقسم أنه يستَنْكِرُ التشدُّدَ تمامًا كالدكَّالي. ولكن بالنظر إلى هذه الأمْثِلَةِ وغيرِها؛ من السَّهْلِ أنْ نعتَقِدَ أنَّ السلطاتِ المغربيةَ نَمَا لديها الإِحْسَاسُ بعدَمِ الارتِيَاحِ من آراء الهلالي وسُلُوكِه[50]. فقد أثار ذلك النوعَ من الاضطرابِ الذي كان المسؤولون يرغَبون في تجنُّبِهِ. وخلال الأربعينيات، في ظلّ الحُكْم الاستعماري؛ كان يُمْكِنُهُ تبريرُ حماسَتِه الدينية بسهولة. فإن مَنْ كان يصِفُهُم بالإجرام والابتِدَاع آنذاك، غالبًا ما مثَّلُوا تهديدًا للقضيَّةِ المغربية، من مَنْظُورِ الوطنيين المحلِّيِّين أيضًا. فحيثُ كان يُنْكِرُ على الصوفيَّةِ معتقداتِهم وأفعالَهم الضالَّةَ؛ كان للآخرين أن يُنْكِرُوا عليهم تعاوُنَهم مع

السُّلطات الاستعمارية. وبالمْثِل، فأَصْحَابُ التقليد الأعمى يمكِنُ انتقادُهم من وجهة نظر نقاوِيَّةٍ مَحْضَةٍ، كما فعل الهلالي في عام 1942؛ عندما وصَفَهم بأنهم مُسْلِمُون ضالُّون يرفُضُون اتِّبَاعَ سُنَّةَ النبي ﷺ. لكن هؤلاء المقلِّدِين يمكن انتقادُهم أيضًا لأسبابٍ أُخرى. فإنَّ الوطنيين المغاربة، وبغضِّ النَّظَر عن معتقداتِهم الدينية؛ كان يمكِنُهم القولُ إنَّ أَنْصَارَ التقْلِيد يَمْنَعُونَ الناسَ من تَحْطِيمِ أَغْلَالِ الجَهْل التي جعلت الأُمَّةَ المغربيةَ هَدَفًا سهلًا للاستعمار.

أما في الستينيات؛ فلم تَعُدِ الأهدافُ الدينيةُ الصارمةُ للهلاليِّ مُتَداخِلَةً مع الأهداف الاجتماعية والسياسية للنُّخْبة المغربية. ولم تَعُدْ هناك قضيَّةٌ مشتَرَكَةٌ، تُسَوِّغ عدمَ التسامُحِ الديني تجاه المسلمين السُّنَّة. فهؤلاء الذين يُوصَفُونَ بالإِجْرَامِ والابتِدَاع؛ كانوا في أكثر الأحيان مُوَاطِنين مُخْلِصين للمَمْلكة المستَقِلَّة - فكانت جميعُ الأحْزَابِ السياسية والفاعِلُونَ السياسيُّونَ يُحَاوِلُون حَشْدَهم والحُصُولَ على دَعْمِهم. في حِقْبة إِعَادَةِ البناء لما بعد الاستِعْمار؛ كان سَبَبُ الوُجُودِ لتلك الحمَاسَةِ الدينية للهلالي بعيدًا تمامًا عن الوضوح. ولأنَّ الدولةَ لم تكن تَنْوِي فَرْضَ فَهْم نَقَاوِيٍّ للإسلام؛ فقد كان على وَزَارةِ الحُبُوس أن تتدَخَّلَ، كُلَّمَا تسبَّبَ الوَعْظُ في مشاكِلَ لا تخدمُ أيَّ غرَضٍ سياسي، وتُزَعْزِعُ النِّظَامَ العامَّ.

خيبات الأمل في الحرم الجامعي

أمَّا الهلالي الأُسْتَاذُ في الجامعة؛ فقد كان أَقَلَّ إِثَارَةً للجَدَلِ. لقد انخَرَطَ في عددٍ من المناقَشَاتِ والجِدَالات السَّاخِنَةِ مع زُمَلائِه في هَيْئَةِ التَّدْرِيسِ، في لكناو وبغداد، لكنَّ تداعِيَاتِها لم تمتدَّ خارجَ القَاعَاتِ الأكاديمية. وعندما درَّس اللغةَ العربية والأدَبَ، سواءٌ في وجدة، أم دلهي، أم لكناو، أم بون، أم برلين، أم بغداد؛ لم يتسبَّبْ قَطُّ في نِزَاعَاتٍ تُثِيرُ أصداءً سياسية. لقد أَبْعَدَتْهُ هذه الدروسُ اللغويةُ عن القضايا الدينية الحسَّاسة، التي كان يُنَاقِشُها بحماسٍ بالِغٍ في المساجد.

بفَضْلِ توصية كَنُّون؛ بدأ الهلاليُّ العملَ في جامعة محمد الخامس، التي

أُنْشِئَتْ حديثًا آنذاك في الرباط، بعد عَوْدَتِه إلى المغرب عام 1959، فاستمرَّ في مسيرته كأُسْتَاذٍ للغة العربية والأدب العربي. ومرَّةً أخرى؛ لقد كان الهلالي قِيمَةً كبيرةً بالنسبة للجامعة، حيث كان واحدًا من أَفْضَلِ المرَشَّحِين المتَاحِين في ذلك الوقت[51]. لكنَّ الجوَّ العامَّ في الجامعة سبَّبَ له خَيْبَةَ الأَمَلِ. ففي عام 1970؛ قال إنّه صُدم مِنْ مَدَى انتِشَارِ الجَهْلِ والزَّنْدَقَةِ في الجامعة[52]. ودَفَعَه الموقِفُ النَّقْدِيُّ تجاه الدِّين، الذي كان سَائِدًا في الدَّوَائِرِ العلمية هناك؛ إلى كِتَابةِ عِدَّةِ مقالاتٍ ضِدَّ اللاأَدْرِيَّةِ والإِلْحَاد، طوال فترة الستينيات.

إنَّ هَيْكَلَ جامعة محمد الخامس الجديدة، وتوجُّهَها الفكري؛ لم يكن إلا ليُثيرَ استِيَاءَ الهلالي، ومن المُفَارَقَةِ أنَّه كان قد أيَّد إِنْشَاءَ جامِعَةٍ حديثةٍ في المغرب المستقِلِّ. ولكن مع الأسف، لم تكن الجامِعةُ المثالِيَّةُ التي تخيَّلَها مُتَوَافِقَةً مع تلك التي افتُتِحت في ديسمبر عام 1957. كانت جامعة محمد الخامس في البداية تَتَألَّفُ من ثلاث كُلِّيَّاتٍ: كُلِّيَّةُ القانون، والعُلُومِ الطَّبِيعية، والعلُوم الإِنْسَانية، ويَرْأَسُ كُلَّ كُلِّيَّةٍ منها عالِمٌ فَرَنْسِي. وكان أولُ عميدٍ لكلية العلوم الإنسانية المؤرِّخَ المشهور لشمال أفريقيا تشارلز أندريه جوليان Charles-Andre Julien. وعلى الرغم من مشاعِرِهِ المعروفَةِ المُعَادِيَةِ للاستعمار؛ فقد كانت خطَّةُ جوليان هي إِنْشاءُ مؤسّسَةٍ علمانية، على غرار السوربون، حيث تكُونُ الفرنسيةُ هي لُغَةَ الدِّرَاسة. لكنَّ قَرارُ الحُكُومَةِ المغربية بإِضَافَةِ قِسْمٍ عربي، الذي لم يكن إِنْشَاؤُه وتطَوُّرُه تحتَ إِشْرَافِ جوليان؛ سرعان ما أدَّى إلى التَّوَتُّرَاتِ. ومما أثَارَ استياءَ جوليان؛ أنَّ وزارَةَ التعليم بقرارٍ مُنْفَرِدٍ عيَّنَتْ أساتِذَةً عَرَبًا، وكان كثيرٌ منهم من المصريين. وفي الواقع لقد انضمَّ الهلالي إلى هَيْئَةِ التَّدْرِيسِ من هذه القَنَاة. ولم يتمكَّنْ جوليان من ممارسة أيِّ سيْطَرَةٍ على عمليَّةِ التعْيِين تلك، كما أنَّه لم يضع المعاييرَ المتعلِّقَةَ بالمؤَهِّلات المطلوبة للمُرَشَّحِين. وقد أدّى عَجْزُه عن ضَمَانِ المعاييرِ والتَّوْجِيهاتِ الأكاديمية الممَاثِلَة لِكلٍّ مِنَ القِسْمَيْنِ العربي والفرنسي؛ إلى تَأْجِيجِ الأَزْمَةِ التي أدَّتْ إلى استِقَالَتِه عام 1960[53].

ومع ذلك فلم يختفِ النفُوذُ الفرنسيُّ بين عَشِيَّةٍ وضُحَاها. فإنَّ غالبيَّةَ

الأساتذة المغاربة، الذين حلُّوا تَدْرِيجيًّا مَحَلَّ الأَسَاتِذَةَ الأوروبيين؛ كانوا هم أنفسُهم من خِرِّيجي الجامِعَات الفرنسية. وكانوا ثُنَائِيِّي اللغة، ويُعْلِنُون تَفْضِيلَهم لليَسَارِ السياسي، كما كان لديهم القَلِيلُ من الاحترام لزُمَلائِهم العرب[54]. ولم يكن هذا هو الجَوّ الفكري الذي كان الهلالي يتوقَّعُ أن يَجِدَهُ في أوَّلِ جامِعَةٍ حديثةٍ في المغرب المستقِلِّ. فليس من المسْتَغْرَبِ إذن أنْ تُسْعِدَهُ الأَخْبَارُ حولَ إنْشَاءِ مَعْهَدٍ جديدٍ لتَدْرِيس الحديث، في عام 1964. كانت دَارُ الحديث الحَسَنِيَّة، كما سُمِّيَتْ آنذاك؛ جُزءًا من خطَّة المملكة لتَطْوِير التعليم الديني والتحَكُّم فيه. ومن خِلَالِ رِعَايَتِه لذلك المعْهَدِ؛ كان الحسنُ الثاني يَسْعَى لإظْهَارِ التِزَامِه بالإسلام، وزيادَةِ شَرْعِيَّتِه الدينية. كما أدَّى هذا المشروعُ إلى تَجْزِئَةِ المجال الديني، لكي يَمْنَعَ مِنْ نُشُوءِ رابِطَةٍ مُوَحَّدَةٍ ومُسْتَقِلَّةٍ للعُلَماء. وساعَدَتْ دَارُ الحديث، التي تقَعُ في الرباط، والمرتَبِطَةُ بالقَصْرِ ارتباطًا وثيقًا؛ على مَزِيدٍ مِن التَّهْمِيشِ للقَرَوِيِّين في فاس، وهو ما أَدَّى إلى استِيَاء كَنُّون والفاسي[55].

أما الهلالي؛ فلم يكن على ما يَبْدُو مُهْتَمًّا لا بموقِفِ القروِيِّين ولا بالأَسَاسِ السياسي وراء إنْشاءِ دار الحديث. كان إنشاءُ مَعْهَدٍ إسلاميٍّ متخصِّصٍ في علم الحديث - وهو المجال القريبُ إليه - أمرًا مباركًا لديه. وكانت لديه آمالٌ كبيرةٌ في هذا المعهَدِ الجديد، ولم يتلكَّأْ في الإِعْلَانِ عنها. لقد كتَبَ أنَّ دارَ الحديث تمثِّلُ بدايةَ حِقْبَةٍ جديدةٍ؛ من شَأْنِها أن تجدِّدَ العِلْمَ الدينيَّ، وتَضَعَ حَدًّا لمَوْجَةِ الزندقة والرذيلة. بل إنه تَوَقَّعَ أن تكون دارُ الحديث الخطوةَ الأولى نَحْوَ التَّحْكِيم الشَّامِلِ للشَّرِيعَةِ الإسلامية، حيث لا يُحْكَمُ إلَّا بالقرآن والسُّنَّةِ في سَائِرِ أَرْجَاءِ المملكة. وهذا، كما اعْتَقَدَ، سيكونُ له تَبِعَاتٌ تَتَجَاوَزُ ما وراء المملكة: "ونرجو أن تكون هذه المؤسسةُ فاتحةَ نَهْضَةٍ، تَقَرُّ بها عُيُونُ المؤمنين، وتسخن بها عُيُونُ أعداء الدين، لا في المغرب وحده، بل في مَشَارِقِ الأرض ومغارِبها"[56].

وعلى الرغم من أنَّ عبارة الهلاليِّ الخَطَابِيَّةَ كان الهدفُ منها التملُّقَ للملك الحسن الثاني، على أَمَلِ تَعْيِينِه في دار الحديث؛ فإنَّ المستقْبَلَ الذي كان يتخيَّلُه

يعبِّرُ بِصْدقٍ عن تَطَلُّعَاتِه العابِرَةِ للأوطان. وكانت تلك التطلُّعَاتُ مُشَابِهَةً على نحْوٍ كبيرٍ ذلك المستقبلَ المتفائِلَ، الذي تصوَّره رشيد رضا، لدار الدَّعْوَةِ والإرْشَاد في أوائل عام 1910. لقد أراد الهلاليُّ من دار الحديث أن تدرِّبَ الدُّعَاةَ متعدِّدي اللغات، الذين سيكونُ عليهم أن يُتْقِنُوا لغةً أجنبيةً، بالإضافة إلى إتْقَانِهم للغة العربية، ويُفضَّل أن تكون الإنكليزية أو الفرنسية. وعندئذٍ فقطْ يُمْكِنُهم أن يُؤَدُّوا الواجِبَ الدينيَّ بنَشْرِ دَعْوَةِ الإسلام إلى جميع أنحاء العالم(57). ولكن حيثُ كان رشيد رضا يُرِيدُ استِخْدَامَ هذه الدعوة العالمية، من أَجْلِ نَشْرِ تَصَوُّرٍ حديثٍ ومُوَحَّدٍ للإسلام، الذي سَيُسَاعِدُ المسلمين على مُوَاجَهَةِ تحدِّيَاتِ الإمبريالية؛ فإنَّ الهلاليَّ كان يتوقَّعُ من خِرِّيجي دار الحديث أن يَنْشُروا السلفيةَ النقاويةَ حول العالم لسببٍ وحيدٍ: هو أنَّ الإسلامَ الحقَّ هو الطريقُ الوحيدُ للسَّعَادَةِ في هذا الدنيا وفي الآخرة. لكنه لم يوضِّحْ ما الذي يُشَكِّلُ تلك السعادَةَ في هذا العالِم. وببساطةٍ؛ ينبغي أن يَسُودَ الإسلامُ الحقُّ؛ لأنَّ الله تعالى يُكَافِئُ المسلمين الصَّادقين المطيعين.

لكنَّ الإشارةَ إلى الخَلَاصِ، والآخِرَةِ، والسَّعادة في الحياة الدنيا؛ لم تكن لِتُثِيرَ انتباهَ القَصْر. إنَّ المعايِيرَ النَّقاوية التي يَطْرَحُها الهلالي كانت تتَعارَضُ مع الوَضْعِ الديني الراهِنِ، الذي كانت الملكيةُ المغربيةُ تُحَاوِل الحِفاظَ عليه، من أَجْلِ مَصَالِحِها. ولعلَّ السُّلُطاتِ كانت تُدْرِكُ منذ البدايةِ أنَّ آرَاءَه الدينيَّةَ لا تُنَاسِبُ المؤسَّسَةَ الجديدةَ تمامًا، فإنَّه على الرغْمِ من خِبْرَتِه وعلى الرغم من حَمَاسِه المعْلَنِ؛ لم يتلقَّ دَعْوَةً للانْضِمَام إلى هَيْئَةِ التَّدْرِيس في دار الحديث، إلَّا بَعْدَ شَهْرَيْن من افتتاحها. وهذا العَرْضُ المتأخِّرُ قد آذَى مَشَاعِرَه، لكنَّه قَبِلَ به. وعَيَّنَ وزيرُ الحبُوس بركاش، الهلاليَّ أستاذًا للتفسير، كما عيَّنه مَسؤولًا عن مَسَارٍ دِرَاسِيٍّ مكرَّس لدِرَاسَةِ مُوَطَّأ الإمام مالِك - وهو الكتابُ الذي يضمُّ أحادِيثَ نبوِيَّةً وآثارًا عن الصحابة، مع تعليقاتٍ للإمام مالك. ولكن سرعان ما أَدْرَكَ الهلاليُّ أنَّ مَنْهَجَه السلفيَّ النقاويَّ لن يُطَبَّق في دار الحديث. ويدَّعِي الهلاليُّ أنَّ أربعةً من طُلَّابِه، وهم من التجانية الصوفية؛ كانوا يَكْرَهُون محاضراتِه، فتسبَّبُوا في اضطِرَاباتٍ من خِلالِ طَرْحِ الأسْئِلَةِ المعانِدَةِ

باستمرار[58]. وعندما نفَدَ صَبْرُه وقرَّرَ طَرْدَ أحدِ الطُّلَّابِ من الفصْلِ؛ لم يَحْظَ بأيِّ دَعْمٍ مِن رُؤَسائِه. لقد كان العميدُ أيضًا من الصُّوفِيَّة. وقد استَقَال الهلالي، المحبَطُ والمتعَبُ، بعد شَهْرَيْنِ ونصْفٍ فقط من تَعْيِينِه. وعلى الرَّغْمِ من أنَّه سَرَدَ عِدَّةَ أَسْبَابٍ لوجستية وشَخْصِيَّةٍ لتَبْرِيرِ استِقَالَتِه؛ فلا بدَّ أنه كان قد أدرك أنَّ دار الحديث، خلافًا لاسمِها؛ لم تكُنْ تَرْقَى إلى مُسْتَوى تَطَلُّعَاتِه.

أما عبد العزيز بن عبد الله (ت. 2012)، الرجُلُ الذي عيَّن الهلاليَّ سابقًا في جامعة محمد الخامس، في عام 1959؛ فقد درَّس في دار الحديث لأكثرَ مِنْ عِقْدَيْن. وعندما قابَلْتُه؛ لم يكن مَا أَخْبَرَنِي به إيجَابِيًّا حول الفَتْرَةِ الوَجِيزَةِ التي قَضَاها الهلاليُّ في ذلك المَعْهَدِ. فقد أَخْبَرَني بحِكَاياتٍ عن الطَّلَبَةِ المتقدِّمِين، الذين كانوا يَسْأَلُون الهِلاليَّ أَسْئِلَةً تُرْبِكُه وتُزْعِجُه، ولم يكن لديْهِ أَجْوِبَةٌ عنها. كما ادَّعى ابن عبد الله أنَّ الكثير من الطُّلَّاب كانوا يعْتَبِرُونَ الهلاليَّ رجُلًا فقيرَ العقْلِ والتفكير، حَصَلَ بالكَادِ على دبلومة من جامعة برلين، وأنَّ أَعْظَمَ مَوْهِبَةٍ لديه هي حِفْظُهُ لقَدْرٍ مَعْقُولٍ من الأحادِيثِ عن ظَهْرِ قَلْبٍ[59]. ولا شكَّ أنَّ شهادةَ ابن عبد الله يجِبُ أنْ تُوَاجَهَ بكثيرٍ من الشكِّ: فإنه أيضًا كان مُنْتَسِبًا إلى التجانية، وكان لديه أسبابٌ كثيرةٌ للحَطِّ من قَدْرِ الهلالي ومَنْهَجِه السلفي النقاوي. ومع ذلك، فإنَّ هذه الدَّعَاوى، إلى جانِبِ المسيرة المِهْنِيَّةِ الطويلة والناجحة لابن عبد الله في دار الحديث؛ تُضْفِي مِصْدَاقِيَّةً على ادِّعَاءِ الهلالي أنَّه كان يَشْعُرُ أنَّه مَنْبُوذٌ.

الرِّدَّةُ، وانعِدَامُ الالتزام الديني

إلى جانِبِ كَوْنِه دَاعِيَةً وأُستاذًا جامعيًّا؛ واصَلَ الهلاليُّ كِتَابةَ المقالاتِ الدينية على نَحْوٍ مُنْتَظِمٍ. وكان رئيسُ اللجنة الإداريَّةِ لمجلة دعوة الحق، المجلة الرسمية لوَزَارة الحُبُوس؛ صديقَه الطنجي. ولذلك كان يمكن الهلاليَّ أنْ يعتَمِدَ على تلك المجلة لنَشْرِ مَقَالاتِه. وقد أَظْهَرَتْ مُعْظَمُ هذه الكتَابَاتِ إحْسَاسًا قويًّا بالاسْتِيَاء. إنَّ النُّخْبَة، وفقًا للهلالي؛ بالَغَتْ في إِهْمَالِها للهُوِيَّةِ والاسْتِقَامَةِ الدِّينِيَّةِ. وبهذا

الاعْتِبَار؛ لقد أدَّتْ نهايةُ الاستعمارِ إلى نَتِيجةٍ مُخَيِّبَةٍ للآمَالِ: فعلى الرغم مِنْ أنَّ المغرِبَ ومُعْظَمَ البلدان الإسلامية قد أصْبَحَتْ حُرَّةً الآن في العَوْدَةِ إلى الإسلامِ الحقِّ؛ فإنَّ المعاييرَ الدينيةَ مَا زالتْ لا تُطَبَّقُ تَطْبيقًا سليمًا، وكثيرًا ما تعرَّضَتْ للتَّجاهُلِ التامِّ. لقد جعل الهلالي من واجِبِه الدِّفَاعَ عن السلفية النقاوية في مُوَاجَهَةِ مُنْتَقِديها، أو مَنْ كانوا مُتَساهِلِين في ضَمَانِ التقيُّدِ المناسِبِ بها.

ومن الأَمْثِلَةِ الرئيسَة على ذلك؛ المقالَةُ الصَّادِرَةُ عام 1963، التي اتَّخَذَ فيها الهلاليُّ موقفًا لا هَوَادَةَ فيه تجاه المسْأَلَةِ البهائية التي ظَهَرَتْ قبل ذلك بعام. ففي ربيع عام 1962؛ تلقَّت الشُّرْطَةُ في مدينة الناظور في شمال المغرب بَلاغاتٍ تُفِيدُ بأنَّ بَعْضَ النَّاشِطِين البهائيين يَنْشُرون ديانَتَهم بَيْنَ المسْلِمين. وخَلُصَ التحقيقُ إلى أنَّ عددًا من البهائيين من إيران وواحِدًا من سوريا؛ كانوا نَشِطين بالفعل في الناظور وتِطوان وفاس ومكناس. كما كشَفَت التحقيقاتُ أيضًا عن نجاحِهم في تَحْوِيل الشَّبَاب المحلِّيِّين [أي إلى ديانتهم]. ونتيجةً لذلك؛ قبضَت الشُّرْطَةُ على أربعةَ عشَرَ شخصًا (ثلاثة عشر مواطنًا مغربيًّا، وسوريًّا واحدًا)، ووجَّهَتْ إليهم اتهاماتٍ جنائيَّةً كالتمرُّدِ وخَرْقِ النِّظَامِ العامِّ وتأْسِيسِ جماعةٍ على خِلاف القانُون وانْتِهَاكِ المعتقدات الدينية. وباختصارٍ، اتُّهم البهائيون باختيارِ إيمانٍ هَرْطَقِيٍّ ونَشْرِه، وهو ما يتَعَارَضُ مع دِينِ الدَّوْلَة -الإسلام-، الذي كان مَنْصُوصًا عليه في الدُّسْتور المغربي. وفي ديسمبر عام 1962، حكمتْ مَحْكمةُ الناظور على ثلاثةٍ من المتحوِّلين إلى البهائية بالإِعْدَام. كما حُكِمَ على خَمْسَةٍ آخرين بالسَّجْنِ المؤبَّدِ، وحُكِم على أحدِهِم بالسَّجْنِ لمدَّةِ خمْسَةَ عشرَ عامًا، كما حصل الخمسة المتبَقُّون على البراءة[60].

أدَّتْ هذه الأحداثُ إلى نُشُوبِ أزمَةٍ وطنيةٍ ودوليةٍ. أمَّا حِزْبُ الاستقلال، وكذلك وزارة الشُّؤونِ الإسلامية، اللتان كان يترأَّسُهما الفاسي آنذاك؛ فقد أَيَّدَا تلك الأَحْكَامَ والإِجْرَاءاتِ القانونيةَ[61]. وأمَّا الاتحادُ الوطني؛ فقد اختار أن يظلَّ مُحَايِدًا، في حين انتقد الليبراليُّون المحاكَمَةَ وأحْكَامَها وعَوَاقِبَها الأخلاقية. وفي فرنسا؛ تحدَّثَتْ كُبْرَى الصُّحُفِ الفرنسية، لوموند؛ عن مَحَاكِمِ التَّفْتِيش في

المغرب[62]. وعندما أصدرت المحكمةُ أَحْكَامًا بالإعدام؛ وجدت المملكةُ نفسَها تحتَ ضَغْطٍ دوليٍّ كبيرٍ، لإِلْغَاءِ ذلك الحكم. وفي أبريل عام 1963، تعهَّدَ الحسنُ الثاني لمجموعةٍ من الشخصيات الأمريكية بأنْ يَعْفُوَ عن البهائيين، الذين كانت قضيَّتُهم أمَامَ الاسْتِئْنَاف. لكنَّ الملِكَ لم يُضْطَرَّ إلى اللُّجوءِ إلى سُلْطَتِه التقديريَّةِ هذه، حيثُ برَّأت المحكمةُ العُلْيَا في الرباط ذلك المتَّهَمَ، في ديسمبر عام 1963.

والذي دَفَعَ الهلاليَّ إلى الكِتَابة حَوْلَ هذه الأَزْمَة، هو رِسَالةٌ تَلَقَّاها من أَحَدِ تلاميذِه السابقين، وهو عِصام الألوسي، الذي كان يُقِيمُ في بريطانيا آنذاك. لقد قَرَأَ الألوسي عن أَزْمَة البهائية الشائِكَة، واشْتَكَى من أنَّها أثَارتْ مُنَاقشاتٍ بين المسلمين وغيرِ المسلمين في مُجْتَمَعِه. وقرَّرَ أن يتوجَّه بسؤاله إلى الهلاليِّ لتَوْضِيح المسْألة: ما مَوْقِفُ الإِسْلَام فيما يتعلَّقُ بمجموعاتٍ مِثْلِ البَهَائِيَّةِ؟ ومن أَجْلِ المسلمين في بريطانيا؛ طَلَبَ الألوسيُّ إِذْنَ الهلاليِّ، في أَنْ يتَرْجِمَ جوَابَه إلى اللغة الإنكليزية، حتَّى يتمكَّن من توزيعِه في أحَدِ المراكز الإسلامية هناك، ونَشْرِه كذلك في المجلة الباكستانية أخبار المسلم الدولية *Muslim News International*.

إنَّ واقِعَةَ تَنَاوُلِ الهلاليِّ للأَزْمَةِ البهائية، على صَفَحاتِ مجلة دعوة الحق، وبناءً على طَلَبٍ من مُسْلِمٍ مُقِيمٍ في أوروبا لَهِيَ ذاتُ دِلالةٍ. وخلافًا للعديدِ من المعلِّقين على تلك القِصَّةِ في مَوْطِنِه؛ لم يصوِّر الهلاليُّ تلك الأَزْمَةُ على أنَّها أَزْمَةٌ مغربية. لقد كانت الرِدَّةُ عنده كَبِيرةٌ من الكَبَائِر، وكانت عقوبَتُها المنْصُوصُ عليها سارِيَةً في كلِّ مكانٍ وزمانٍ. ولا يمكِنُ للسِّيَاسَةِ المغربية ولا اعتِبَاراتِ السِّياقِ أنْ تُبَرِّرَ التَّسَاهُلَ في هذه القضيَّة. وهكذا استنَدَ في جَوَابِه على مجموعَةٍ من الأحاديثِ الصَّحِيحَةِ والمقْبُولَةِ. وكان أهمُّ ثلاثة أحاديثَ مِنْها، هي التي نَصَّتْ بعباراتٍ مختَلِفَةٍ، على تَحْرِيمِ قَتْلِ المسلم إلَّا في ثلاثِ حَالاتٍ: الثَّيِّبِ الزَّانِي، وقَتْلِ النَّفْسِ بغيرِ حَقٍّ، والتَّارِكِ لدِينِه المفَارِقِ للجَمَاعَةِ. وبعد بَيَانِه صِحَّةَ هذه الأحاديث النبوِيَّةِ؛ أصرَّ على وُجُوبِ تَطْبِيقِ الأَحْكَامِ التي تضَمَّنَتْها. وكلُّ مَنْ

يَتردَّدُ في هذه الأَحْكَامِ وطابعِها المُلْزِم "أَجْهَلُ مِنْ حِمَارِ أَهْلِه"*.

كان المضْمُونُ العامُّ لحُجَّةِ الهلالي هو أنَّ المسلمين لا يمكنُهم أنْ تَمْنَعَهم الشَّفَقَةُ أو التَّعَاطُفُ من تَنْفِيذِ العدَالَةِ الإلهية التي نَقَلَها رسولُه ﷺ. وذكر الهلاليُّ قضيةً، اعترَفَ فيها رجلٌ من أُصُولٍ يمنيَّةٍ وامرأةٌ هِنْديةٌ بأنهما زَنَيَا بَعْدَ إِحْصَانٍ، أمام القاضي في مكَّةَ خِلَالَ مَوْسِم الحَجِّ، عام 1957. وحكم القاضي عليهما بالرَّجْم، لكنَّ بَعْضَ الحُجَّاجِ أَنْكَرُوا ذلك الحُكْمَ. ووفقًا للهلالي؛ فهؤلاء المنكِرُون لا يَعْرِفُون من الإسلام إلا اسْمَه. فكذلك مسألة الرِّدَّةِ، لا تَدَعُ مجالًا للتفاوُضِ، حتى إذا كانتْ تلك الأَزْمَةُ البهائِيَّةُ ستُسِيءُ إلى الإسْلَامِ في الغَرْبِ. إنَّ الأحاديث كانت صريحةً للغاية، وكذلك نُصوصُ العُلَماءِ الكِبَار مثل ابن قدامة، وابن رجب، وابن حزم، قد حدَّدَتْ بوُضُوحٍ مَعْنى التَّارِكِ لدِينِه. وفي الإطار الإِبِسْتِمي للهلالي؛ لم يكن هناك أيُّ سبيلٍ للتحايُلِ على تَفْسِيرِهم. بل إنَّ بعضَ العلماءِ الآخرين، ومن بينهم ابن عبد البَرِّ المالكي (الذي اعتبره الهلاليُّ يميلُ إلى الظَّاهرية)**، قد قَبِلَ بقَتْلِ المسْلِمِ الدَّاعِي إلى البِدَعِ المغَلَّظَةِ. فكيف إذن يُمْكِن للمرْءِ أن يُسَوِّغَ الإبْقَاءَ على حياة هؤلاء البهائيين، الذين وَقَعُوا واعتَقَدُوا كُفرًا صَريحًا لا خِلافَ فيه؟

وإِدْرَاكًا مِنْه أنَّ الحُجَجَ النَّصِّيَّةَ وحْدَها لَنْ تُقْنِعَ المنتَقِدين الغربيين والمتغَرِّبين؛ فقد قدَّم الهلاليُّ لقُرَّائِه أنْوَاعًا أُخْرَى من المبرِّرَاتِ. فلمَّا كانَ الإسلامُ لا يميِّزُ بين الدِّينِ والدَّوْلَةِ؛ كان مِنْ حَقِّ المسلِمين إعْدامُ المرتَدِّين، كما يحِقُّ للدُّوَلِ الغربية أن تُعْدِمَ الخَوَنَةَ. أَلَمْ يُعدَم الزعيم الفرنسي السابق بيير لافال

---

* عبارة الهلالي للدقة: "فكل من يدعو للإبقاء على القاتل المتعمد، زاعمًا أن ذلك من الرحمة، فهو أجهل من حمار أهله". (المترجمان).

** فحصْنَا المقالة التي أحال عليها المؤلِّف، ولم نجد فيها إشارة الهلالي المذكورة لظاهرية ابن عبد البر! فلربما استقاها المؤلف من مورد آخر للهلالي غير تلك المقالة، لم نقف عليه. ومن ناحية أخرى فإن هذا غريب من الناحية الموضوعية، فابن عبد البر من علماء المالكية الفقهاء المحدثين المعروفين، وهو من المعروفين أيضًا بمخالفته للظاهرية وعدم اعتبار خلافهم في مسائل كثيرة ذكرها في طيات التمهيد والاستذكار، وإن كان قد احتفظ بعلاقة طيبة مع عصريّه إمام الظاهرية ابن حزم الأندلسي. (المترجمان).

(ت. 1945)، بتُهمَةِ الخِيَانة العُظْمَى بعد انتِهَاء الحرْبِ العالمية الثانية؟ وباسْتِخْدَام حُجَّةِ "أَنْتَ أيضًا" تلك؛ قال الهلاليُّ إنَّه من غيرِ المنْطِقِيِّ أنْ ينتَقِدَ الغربيون الحُكْمَ على البهائيين المغاربَةِ بسبَبِ رِدَّتِهم. وعلى النقيضِ من ذلك؛ فلا خَطَأَ يفُوقُ مُحَاوَلَةَ التَّفْرِيقِ بين العقيدةِ السياسيةِ والعقيدة الدينية، وأن يكون ما لقيصر لقيصر: "أما نحن فلا نفرِّقُ بين الدين والدولة أبدًا، فكلُّ شيءٍ عِنْدنا لله، وليس لقيصر شيءٌ، بل قيصر نفسُه هو لله"[64]. واعتبرَ أنَّ القوانِينَ واللوائِحَ الوَضْعِيَّةَ تُعَدُّ سَخِيفَةً في جَوْهَرِهَا، وبهذا الاعْتِبار؛ فإنَّ نَقْدَه لم يقْتَصِرْ فقط على الدولة المغربية ما بعد الاستعمار، بل امتدَّ أيضًا ليشمَلَ جميعَ المغاربَةِ الذين طالبوا بإِعْدَام البهائيين لأَسْبَابٍ مَدَنِيَّةٍ. ولا يَنْبَغِي لأحَدٍ أن يَسْتَشْهِدَ بالوَطَنِيَّةِ المغربية؛ لأنَّ جَوْهَرَ المشكِلَةِ ليس النِّظَامَ العامَّ ولا تماسُكَ الأُمَّةِ المغربية، كما حاول بَعْضُ المتحدِّثين باسْمِ وزارة الشؤون الإسلامية تَأْطِيرَ القَضِيَّةِ. إنَّ كثيرًا من النَّاسِ قد أَغْفَلُوا أنَّ الرِّدَّةَ كانتْ في المقامِ الأوَّلِ جَرِيمةً ضِدَّ الله. ولذلك فَيَجِبُ إِعْدَامُ البهائي لانْتِهَاكِه حُقُوقَ الخالِقِ. ولكن للأَسْفِ؛ فإنَّ قضيَّتَهم كانت مَنْظُورَةً أمامَ محكمةٍ مدنيةٍ مغربية، تطبِّقُ قانونًا وضعيًّا مُسْتَوْحًى من الغَرْبِ، ولذلك فقد حَكَمَت على المتَّهَمِين بالإِعْدَام لأسْبَابٍ غيرِ صَحِيحةٍ. ولو بَقِيَتْ للمَحَاكِمِ الإِسْلاميَّةِ حُقُوقُها، كما يقول الهلالي؛ لما صارتْ لِدُوَلِ الاسْتِعْمَار والاسْتِعْبَادِ هذه الصَّوْلَةُ.

إنَّ غِيابَ المرجعيةِ الإسلاميةِ في مؤسَّساتِ ما بعد الاستقلالِ وسِياساتِه قد سبَّبَ بالفِعْل إِزْعاجًا كبيرًا للهلالي. وأَوْضَحُ ما يكون ذلك في سِلْسِلَةِ المقالات السِّتَّةَ عَشَر، التي كتَبَها ردًّا على وَرَقَةٍ نشَرَها عام 1964 الفيلسوف المسيحي اللبناني، صاحب الأصول المصرية، رينيه حبشي (ت. 2003). لم يكن الحبشي، وهو زميل بيير تيلهارد دي شاردين Pierre Teilhard de Chardin وموريس زوندل Maurice Zundel وتلميذهما؛ لم يكن بملْحِدٍ ولا مُعَادٍ للدين. ومع ذلك فقد كان الهلاليُّ يفسِّرُ أفْكَارَه على أنَّها مُعَادِيَةٌ للدين بشكلٍ عامٍّ، والإسلام بشكْلٍ خَاصٍّ. كانت ورقة الحبشي، التي نَشَرَها في بيروت؛ تُنَاقِشُ العقباتِ النفسيةَ التي تُوَاجهَ تطويرَ التعليم والتخْطِيطَ له وتقدُّمَه في العالم العربي.

وكانت إِحْدَى هذه العقبات دينيَّةً، على الرغم من أنَّ الحبشي لم يرفُض الدينَ بالكليَّةِ. لكن الذي انْتَقَدَه كان نَوْعًا من الإيمان - الإيمان الكاريكاتوري، على حد تعبيره -، الذي يجْمَعُ بين الاسْتِبْدَادِ والتَّخْويفِ وضِيقِ الأُفق والإقْصَاء والظَّلَامِيَّةِ ومُعَاداةِ الإنسانية، ورَفْضِ ما أحْرَزَتْهُ الكُشُوفُ العلمية من تقدُّم. هذا النَّوْعُ من الإيمان، كما يقول الحبشي؛ كان بمثابةِ الذَّرِيعَةِ المقدَّسَةِ للقُصُور الذَّاتِيِّ للتعليم. لكنَّ الإيمانَ يمكنه أن يتطوَّرَ: فمِنَ الخَطَإِ أنْ يحاوِلَ البَشَرُ أنْ يعالجوا تلك المشكلةَ بنَفْيِ الخالِقِ تمامًا، بدلًا من أن يَعْمَلُوا على إِصْلَاح أنفسِهم[65].

ويتساءَلُ المرْءُ كيف كان يمكن للهلاليّ أن يتناوَلَ هذه الحُجَجَ، في العشرينيات أو الثلاثينيات. أما في منتصف الستينيات؛ فقد تناوَلَ تصريحاتِ حبشي على أنها هُجُومٌ على الدين - ولا سيما السلفية النقاوية. وتحوّلَت المقالاتُ الستَّةَ عشَرَ، التي خصَّصَها لتَصْحِيحِ الأخْطَاءِ المزْعُومة للحبشي؛ إلى مَشْرُوعٍ تَصْحِيحيٍّ كبيرٍ، تجاوَزَ ما هو أَبْعَدُ من مجرَّدِ الرَّدِّ بالمثْلِ على "الجريمة" الأصلية. وحتى ديسمبر عام 1966؛ ظلَّ الهلالي يضع جميعَ شكَاوِيه مِنْ مرحلة ما بعد الاستقلال، في كتاباتِه تلك. وبالمناسبة؛ لقد أحْيَا أيضًا الحُجَّةَ القَدِيمَةَ التي تقول إنَّ الغربيين أنفسَهم، أكثرَ الناس تقدُّمًا؛ متدَيِّنُون تديُّنًا بارِزًا. ففي ألمانيا، وسويسرا، وبريطانيا، والدول الأوروبية الأخرى؛ كان الدِّينُ في غايَةِ الأهمية، حتى إنَّ تلك الحكُوماتِ كانت تَسْعَى للحِفَاظِ على هَيْمَنَتِه: فكانت أَنْظِمَةُ المدارِسِ الحُكُومية دِينيَّةً، وكان الدينُ جُزءًا من المناهج في كلِّ مَكَانٍ. ونتيجةً لذلك، تخرَّج في الأَقْسَام والكُلِّيَّاتِ اللاهُوتِيَّةِ في كُلِّ جامِعَةٍ عددٌ كبير من طَلَبَةِ الدكتوراه، ولم يَبْقَ منهم أيُّ عاطِلٍ عن العمَلِ[66].

وفي الوقتِ الذي كان الناشطون الإسلاميون فيه يُدِينُونَ غالبًا الانحلالَ الأخلاقيَّ في الغرب؛ فقد أشَادَ الهلاليُّ بالديمقراطياتِ الغربية، من أجْلِ مَنْحِها للمُوَاطِنِين حُرِّيَّةَ الضَّمِيرِ الكاملة والحقَّ في ممارسة الشعائر بحريةٍ. لكنَّ هذه الحُجَّةَ القديمة، التي ترجِع إلى الثلاثينيات؛ تبيَّنَ أنّها أصبحتْ أَقَلَّ إِقْناعًا من

ذي قبل. ففي الحقيقة؛ لم يكن الهلاليُّ مُسْتَعِدًّا لقَبُول اللوازِمِ الكامِلَةِ عن مَوْقِفِه هذا. فلم يكن الهلاليُّ يقدِّر حرِّيَّةَ الضمير، ولم يكن انتقادُه لمجرَّدِ التَّرْوِيجِ للهويَّةِ الدينية: بل كان يَتُوقُ إلى ظُرُوفٍ اجتماعية وسياسية، يمكنُ أن تُتِيحَ للسلفية النقاوية أن تَلْعَبَ دَوْرًا كبيرًا. وبالإضافة إلى ذلك، وعلى الرغم من ادِّعَاءاتِه المقابلة؛ لم يستطع أن يتهرَّبَ من حقيقة أنَّ تَهْديدَ العلمانية واللاأدرية والإِلْحَاد قد جاء من الغرب. وكان هذا هو السببَ في اتِّهَامه للحبشي بأنَّه يحاكي كتاب جوليان هكسلي julian Huxley (على الأرجح كان يقصد كتاب الدِّين دُونَ وَحْي، الصادر عام 1927)، الذي كان مَذْهبُه الإِنْسانَوِي العِلْمَوِي قد نزل بفِكْرَةِ الخالق لتُصْبِحَ مرحلةً بدائيَّةً في التطوُّرِ الرُّوحي. كما حذَّر الهلالي قُرَّاءَه من ''الاستعمار الروحي''، الذي هو شَرٌّ ألفَ مرَّةٍ من الاستعمار المادّيّ. بل هو [سُلُّ الشُّعُوب وَ] سَرَطَانُها، الذي جعَل أمثالَ الحبشي يَنْشُرُونَ مقَالاتٍ يَسُبُّون فيها الله[67]. إنَّ مُحاوَلَةَ التَّوْفِيقِ بين هذين الادِّعَائَيْنِ المتناقِضَيْنِ حوْلَ الغَرْبِ؛ كانت تَسْتَلْزِمُ تَمْطِيطًا للمَنْطَقِ. وَجَدَ الهلاليُّ نفسَه مُضْطَرًّا إلى القَوْلِ بأنَّ الأقلِّيَّةَ غير المتدينة أو قليلة التَّدَيُّنِ من الغربيِّين -1% أو 2% على الأكثر- كانت قليلةً للغاية على أنْ تمارِسَ أيَّ نُفُوذٍ في أوروبا وأمريكا، لكنَّهم بطريقةٍ ما كان لديهم الكثيرُ من الأَتْبَاعِ الجَهَلَةِ في العالَمِ العَرَبِي[68].

على أيِّ حالٍ، لقد كان الحبشي بمثابة رجُلِ القَشِّ، في جميعِ هذه المقالاتِ. لقد استَخْدَمه الهلاليُّ كوسيلَةٍ للتَّنْفِيس عن إِحْبَاطَاتِه الخاصة في نظام ما بعد الاستقلال، الذي لم يكن الإسلامُ الحقُّ فيه هو القُوَّة الدافِعَة وراءَ كُلِّ شَيْءٍ. لقد ذَهَبَ المستَعْمِرُ الأوروبي، وأصْبَح لدى المسلمين الآن القُدْرَةُ على ضَمَانِ انتِصَارِ السلفية النقاوية، ومع ذلك فقد ظَلُّوا قَانِعِين بما هُمْ فيه. ومما زادَ الأمرَ سُوءًا، هو أنَّ انتقاداتِ الهلالي لم تكن على المستَوَى المطلوب. لم يكن الهلاليُّ مُتَمَاشِيًا مع الاتجاهاتِ الفِكْرية المألوفة في ذلك الوقت: فلم يكن مهتمًّا بالنَّظَرِيةِ السياسية، ولم يكن لديه أيُّ مَيْلٍ نَحْوِ الاشتراكية، ولم يستَطِعْ أن يقدِّمَ نفسَه كمَغْرِبي أو قَوْمِي عَرَبي، بل لم يكن حتّى إِسْلَامِيًّا مثل سيد قطب، وبدلًا من كل ذلك؛ كان سَلَفِيًّا مُجَادلًا مِنَ الطِّرَازِ القَدِيمِ، الذي اعتَادَ على

استِخْدام قَلَمِه للدِّفَاع عن الإسلام النقاوي بجميع الوسائِلِ اللازمة. ونتيجةً لذلك؛ لم يكن لمقالاتِه سِوَى أَثَرٍ هَامِشي، بل لقد أَثَارتْ تلك المقالاتُ رُدُودَ فِعْلٍ رَافِضةً وسلبيَّةً.

على سبيلِ المثال؛ لقد أعْلَنَ المفكِّرُ والوطني المغربي عبد الهادي الشرايبي (ت. 1987)، أنَّ الهلاليَّ كان عليه أنْ ينشرَ مقالاتِه في كتابٍ منفصِلٍ، بدلًا من إِرْسَالها إلى مجلة دعوة الحق. وقال الشرايبي إنَّ هذا الهُجُومَ المطوَّلَ على الحبشي؛ لم يأتِ في شكْلٍ غريبٍ وحسْبُ، بل لم يكن مُهِمًّا سِوَى لعددٍ قليلٍ للغاية من الناس، ولذلك لم يكن يستحِقُّ أن يُنشَرَ في المجلة الدينية الرسمية في المغرب. أمَّا فيما يتعلق بشَكْلِ المقالات؛ فقد ردَّ الهلاليُّ بأنَّ نَشْرَ سلاسِلَ مطوَّلَةٍ من المقالات كان أمرًا طبيعيًّا تمامًا. وذكَّر الشرايبيَّ بأنَّ رشيد رضا ظلَّ ينشُرُ تَفْسيرَه للقرآن على أجزاء في مجلة المنار، لمدَّةِ خمسة وثلاثين عامًا[69]. لكنَّ المشكلةَ الحقيقيَّةَ بالتحديد كانت: أنَّ كتاباتِ الهلالي كانت نموذجًا لنَوْعٍ من النَّشَاطِ الإسلامي الذي اعتبره الكثيرون قَديمًا بَالِيًا. ثم إنَّ المسألة لم تكن في الشَّكْلِ وَحْدَه بل في المحتوى أيضًا. لقد عجَزَ الشرايبي عن أنْ يرى هدَفَ أَفْكَارِ الهلالي النقاوية وأهمِّيَّتَها، في سياقِ ما بعد الاستقلال. ولا شكَّ أنَّ الهلاليَّ كان مُصِرًّا على أنَّ مقالاتِه ذات أهمية بالغة، فقد كان لديه الكثيرُ من المعْجَبين، الذين يتطلَّعُون إلى قِرَاءتِها كُلَّ شَهْرٍ. لكنَّ هؤلاءِ المعجبين، على ما يبدو؛ لم يكُونُوا سِوَى زُمَلائِه وشُرَكَائِه، المنتشرين في أوروبا والعالم الإسلامي[70].

كما جاءَتْه بعضُ الانتِقَاداتِ من طَلَبَةِ جامعة محمد الخامس. فعَابتْ إِحْدَى المجموعاتِ الطُّلَّابية على الهلالي مَوْقِفَه القاسي تجاه الحبشي[71]. إنَّ الاتهاماتِ المستمِرَّةَ بالهرطقة والكُفْرِ، والدَّعْوَةَ إلى الجهاد الواجِبِ ضدَّ أعداء الإسلام، الذين يَدْعُون المسلمين إلى التخَلِّي عن دِينِهم، والإشارة إلى أنَّ الحبشي كان يستحِقُّ ضَرْبَ عُنُقِه ما لم يتَرَاجَعْ؛ كلُّ ذلك لم يَحْظَ بقَبُولِ الشباب المتعلِّم في الرباط. كما استخَفَّ هؤلاءِ الطُّلَّابُ بأدلَّةِ الهلالي النُّصُوصية. فما

الهدَفُ من اقتِبَاسِ النُّصُوصِ المطوَّلة من القرآن والسنة، إذا كان الحبشي أصلًا لا يؤمِنُ بها؟ (كان الحبشي، وهو فيلسوفٌ مسيحي؛ مِنْ خَلْفِيَّةٍ قبطية). ومن الواضِح أنَّ هذا النَّوْعَ من الخِطَابِ الديني لم يكن ليُكْسِبَ الهلاليَّ الاعترافَ والتقديرَ الذي شَعُرَ أنَّه يستحِقُّه. إنَّ عِلَّةَ وُجُودِه في المغرب المستقِلِّ كانت تَزْدَادُ عَدَمَ وضوحٍ إلى حدٍّ كبيرٍ، وبحُلُول أوَاخِرِ الستينيات؛ كان مُسْتَعِدًّا لتَغْيير ذلك.

إغراءات المملكة العربية السعودية

لم يَفْقِد الهلاليُّ اتصالاتِه قطُّ مع المؤسَّسَةِ الدينية في المملكة العربية السعودية. فعلى غِرَار الفقي وغيره من السلفيين النقاويين؛ كان يُقِيمُ الصِّلاتِ مع كِبَار علماء الوهَّابية، خِلَالَ زياراتِه المتكرِّرة إلى هناك لأداء الحَجِّ. وفي إِحْدَى هذه المناسبات في عام 1968؛ قدَّم عبد العزيز بن باز له، في وَقْتٍ مُنَاسب؛ عرضًا لم يمكِنْه رَفْضُه. فبِصِفَته نائبًا للجامعة الإسلامية في المدينة المنورة؛ دعا ابنُ بازٍ الهلاليَّ للانضمام إلى هيئة التدريس هناك. وعندما أخبره ابنُ باز أنَّ الجامعةَ الإسلامية في حاجةٍ إليه؛ قال له الهلاليُّ: وأنا أيضًا في حَاجَةٍ إلى الجامعة الإسلامية[72]. وجَاءَهُ عَرْضٌ رَسْمِيٌّ من خلال السفارة السعودية في الرباط في صيف عام 1968، ووَافَقَتْ عليه وزارةُ التعليم المغربية.

وبالنَّظَرِ إلى ما كان الهلالي يشْعُرُ به آنذاك؛ كان احتِمَالُ الرُّجُوعِ إلى السعودية جذَّابًا. صحيحٌ أنَّ رحيلَه عن الحجاز في عام 1930 جعَلَه يشعر بالمرارةِ إلى حدٍّ ما، لكنَّ مُشَاحناتِ الماضي لم تَعُدْ مهمَّةً. ومن المؤكَّدِ أنَّه لم يكن يحمِلُ أيَّ ضَغِينةٍ للنُّخْبَةِ الدينية والسياسية في ذلك الوقت. ومن وجهة النَّظَرِ السعودية؛ لم يكُنِ العرْضُ بأقَلَّ مُلَاءَمةً. ففي أعْقَابِ الحَرْبِ البارِدَةِ العربية، وخلال فترة التطوُّرِ السريعِ في نظامِها التعليمي؛ كانت السعودية في حاجة إلى العُلَماء المسلمين، القادِرين على نَقْلِ رسالَتِها الإسلامية. وإنَّ إِنْشَاءَ الجامعة الإسلامية في المدينة عام 1961 لا بدَّ أن يُتَنَاوَلَ في هذا السياق. لقد كان أَحَدُ أهدافِها الأساسية هو الترويجُ للإسلام، بوَصْفِه حَائِطَ صدٍّ، ضدَّ الاتجاهاتِ

القومية والاشتراكية العلمانية، التي هَيْمَنَتْ على سياساتِ العديدِ من بلدان العالم الثالث. لكنَّ العلماء الوهَّابيين كانوا أقلَّ بكثيرٍ من القِيَامِ بهذه المهمة، ولم يكن تَعْليمُهم الدينيُّ التقليديُّ قد أَعَدَّهُم إِعْدَادًا جيِّدًا، للتعامُلِ مع المفكِّرين العلمانيين[73]. ولذلك، مُنْذُ نَشْأَتِها؛ برزَت الجامعةُ الإسلاميةُ كمَعْهَدٍ ومُؤَسَّسَةٍ عالمية. فقد نَصَّتْ لوائِحُ الجامعةِ على وُجُوبِ أن يكونَ مُعْظَم الطُّلَّاب من الخارج، كما كان دَوْرُ الأساتذة الأجانب على نَفْسِ القَدْرِ من الأهمية.

اشتملتْ هذه العمالةُ الدينيةُ الأجنبيةُ في السعودية على أعضاء من جَمَاعة الإِخْوان المسلمين، من بلدان مِثْلِ مصر وسوريا والعراق، كما ضَمَّتْ أيضًا عددًا من السلفيين النقاويين، مِمَّن كان لديهم صِلَاتٌ أحيانًا بالأَوْسَاطِ الإسلامية، لكنَّهم غالبًا كانوا من المستَقِلِّين أو المنْفَرِدين، أو كانوا يَنْتَمُون إلى الرابِطَات الدينية غير السياسية. وكان الهلاليُّ واحِدًا من هؤلاء. ففي مكناس والرباط؛ لم يكن يعاني من أيِّ اضطهادٍ ولم يكن لديه أيُّ سبَبٍ للفِرار. لقد اختار أن ينتقل إلى السعودية؛ لأنه لم يكن ثَمَّةَ أيُّ بلدٍ آخرَ يمكِنُ أن يوفِّرَ له مِثْلَ هذه البيئةِ الفكريَّةِ، التي لم تكن لِتَتَسَامَحَ فقط مع أفكارِه السلفية النقاوية، بل كانت تُشَجِّعُه وتُكَافِئُه عليها. فبدلًا من كونه غريبًا أو عائقًا؛ أصبح نافعًا ثمينًا. في عام 1970؛ أشار بفَخْرٍ إلى أنَّ مقالاتِه الجِدَاليَّةَ من منتصف الستينيات، بما في ذلك سِلْسِلَته المطوَّلة في الردِّ على الحبشي؛ قد أثارتْ إِعْجَابَ الدبلوماسيين السعوديين وصَانِعِي القَرار، لدرَجَةِ أنَّ مجلس الوزراء السعودي كان على استعدادٍ لطِبَاعَتِها وتَوْزِيعِها في هَيْئَةِ كِتَابٍ[74].

إنَّ ما حدث مع الهلاليِّ كان مُؤَشِّرًا على اتجاهٍ أكْبر. ففي الفترة بين الأربعينيات والستينيات من القرن الماضي؛ كان الكثيرُ من السلفيين النقاويين، من مختلف الأصول، وكانوا أحيانًا من أصحاب الرِّحْلَاتِ الفِكْرِيَّة المتشابِهَة؛ كانوا قد سافروا إلى السعودية أو عزَّزُوا صلاتِهم بالمملكة. ومن الأمثلة على هؤلاءِ العالِمُ اللبناني سعدي ياسين (ت. 1976). وُلِدَ سَعدي ياسين في دمشق العثمانية عام 1887، ودَرَسَ مع محمد بهجة البيطار، وتَبِعَه إلى الحجاز، الذي

غَزَتْهُ السعوديةُ حَدِيثًا آنذاك، في الفترة بين 1927 و1929. وهناك، مِثْل الهلالي وغيره من تلاميذ رشيد رضا؛ عَمِلَ ياسين أستاذًا. ثم استقرَّ في بيروت بعد ذلك، وظلَّ هناك حتى وفاتِه عام 1976، لكنَّه أُتِيحَتْ له الفرصةُ لتَجْدِيدِ علاقَتِه بالسعودية في حِقْبَة ما بعد الاستقلال. ومنذ عام 1952 فصاعدًا؛ عَمِلَ مُشْرِفًا دينيًّا على الطُّلَّاب السعوديين الملتَحِقِين بالجامعة الأمريكية في بيروت. كما عَمِلَ في اللجنة التي أَسَّسَتْ رابطةَ العالَمِ الإسلامي في السعودية، عام 1962، وشارَكَ في برامج التَّوْعِيةِ التابِعةِ للرَّابِطَةِ، وكان يكْتُبُ بانتظامٍ في مجلتها. وأدَّتْ علاقَتُه تلك بالمملكة العربية السعودية إلى قَلَقِ بعْضِ اللبنانيين، ومن بينهم بعضُ المسؤولين الحكوميين، لكنَّ ذلك لم يَمْنَعْه من القِيَامِ بأَعْمَالِه التعليمية. وعلى مَرِّ السنين؛ أَكْمَلَ الكثيرُ من تلاميذِهِ اللبنانيين دراسَتَهم الدينيةَ في السعودية[75].

لقد اختارَ الكثيرُ من السلفيين النقاويين مُغَادَرَة بلدانِهم والانتقالَ إلى مكَّة أو المدينة أو الرياض. وكان من بينهم عالِمان، اشْتَهَرا بعد ذلك: عبد الرزاق عفيفي (ت. 1994)، وأبو بكر جابر الجزائري (و. 1921). وُلِد عفيفي في مصر، ودرس تحت محمود شلتوت ومصطفى المراغي، وثلاثةٍ من تلاميذ رشيد رضا ممن انتقلوا إلى الحجاز: حامد الفقي، وعبد الرزاق حمزة، وأبي السمح. لكنَّ عفيفي لم يتبعهم مُبَاشرةً إلى مكة والمدينة. لقد تخرَّج في الأزهر في عام 1932، ودرَّس في الإسكندرية، ثم التحَقَ بجماعة أنصار السنة المحمدية. ثم في عام 1949؛ تلقَّى دَعْوةً للانتقال إلى السعودية، مع وَفْدٍ كبيرٍ من خِرِّيجي الأزهر. وَفَوْرَ ذَهَابِه إلى المملكة؛ تحسَّنَتْ حَيَاتُه المِهْنِيّة تحسُّنًا كبيرًا. ففي أوائل الخمسينيات؛ درَّس في مختلف المدارس والكليات، ولَعِبَ دورًا رئيسًا في تَطْوِير المعْهَدِ العلمي في الرياض، الذي شكَّل فيما بعد نواةً لجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية[76]. ثم عَادَ إلى مصر، رئيسًا لجماعة أنصار السنة، بعد وفاة الفقي عام 1959، لكنَّه تَرَكَ هذا المنصب بعد عامٍ ليعُودَ إلى السعودية. وفي أوائل الستينيات؛ شارَكَ في إعْدَادِ المناهِجِ الدراسية للجامعة الإسلامية في المدينة المنوَّرَة، ثم انضَمَّ بعد ذلك إلى أَعْلَى الهيئاتِ الدينية في البلاد وأبرزها، كاللجنة الدائمة للبحوث والإفتاء (وغالبًا ما يشار إليها بدار الإفتاء)، وكذلك

هيئة كِبَار العلماء. وحَصَلَ على الجِنْسِيَّةِ السعودية، وتُوُفِّيَ في الرياض[77].

أما الجزائريُّ؛ فقد جاء من قَرْيَةٍ تقعُ بالقُرْبِ من بِسْكَرَة في الجزائر - وهي البيئةُ الدينية التي سادَ فيها التصوُّفُ والمذْهَبُ المالكي. وبعد دِرَاستِه في بِسْكَرة؛ انتقَلَ إلى الجزائر، وعَمِلَ مدرِّسًا في إحدى المدارس الإسلامية المحلية. وفي العاصمة الجزائرية التقَى بالطيِّب العُقْبي (ت. 1960) وسرعان ما بدأ يدرس تحته، وهو العالِمُ السلفي وأَحَدُ المتعاونين مع النَّاشِطِ الشَّهِير ابن باديس. وعلى الرغم من أن العُقبي كان بلا شكٍّ حداثيًّا في نواحٍ كثيرة - فقد كان مُديرًا لنادي الترقِّي في الجزائر -؛ فقد اشتَهَر بأنَّه أقلُّ سياسةً من ابن باديس، لكنَّه أكثر تشدُّدًا دينيًّا منه. لقد وَصَفَه أَحَدُ المؤرِّخِين بأنه أحد المتحوِّلين العُدْوَانِيِّين، وأن تصلُّبَه واعتِدَادَه بنفسِه، لا سيما في مُوَاجَهَةِ الصوفية؛ قد أَكْسَبَ الحركَةَ الإصلاحيةَ الجزائرية خُصُومًا وأعداءً أَكْثَرَ من المحبِّين[78]. وفي الوقت الذي انتقل فيه أبو بكر الجزائري الشابُّ إلى الجزائر؛ كانت علاقة العُقبي مع رابطة العلماء المسلمين الجزائريين قد تَوَتَّرَتْ بالفعل، وانْشَقَّ عنها عام 1938. ومع ذلك، فقد تَرَكَ الأستاذُ تأثيرًا قويًّا على تلميذِه، الذي أَصْبَح بدَوْرِه يفضِّلُ اتخاذَ موقِفٍ غيرِ سِياسيٍّ، ويشدِّدُ على النقاوة الدينية. انضمَّ الجزائريُّ إلى منظَّمَةِ شباب الموحِّدين المسلمين، التي أَسَّسها العُقْبي عام 1950، ثمَّ أصبَحَ محرِّرًا لاثنَتَيْن من مجلاتها الدينية، مجلة الداعي، ومجلة اللواء[79].

وعَشِيَّةَ حَرْبِ الاستقلال الجزائرية، ربما في عام 1953؛ قرَّرَ الجزائريُّ مغادَرَةَ البِلَادِ، لمُتَابَعَةِ دِرَاساتِه الدينية العُلْيَا في السعودية. وحَضَر دُرُوسَ عددٍ من العُلَماءِ السلفيين في المدينة، وفي عام 1961؛ حَصَلَ على شهادةٍ من كُلِّيَّةِ الشريعة في الرياض، التي كانت آنذاك جُزْءًا من المعهد العلمي. وفي العام نفسِه بَدَأَ عمَلَه أُسْتَاذًا في الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة[80]. وأَصْبَح بعد ذلك من المقرَّبِين إلى ابن باز، وأَحَدَ أَشْهَرِ المؤلِّفِين السلفيين، كما أَصْبَحَ شخصِيَّةً بارِزَةً في الدَّعْوَةِ والتَّبْشِيرِ الدَّوْلِي الذي تَرْعَاه السعودية، لا سيَّما في شمال أفريقيا. (وهو أيضًا ذلك المحاضِرُ الضَّيْفُ، الذي استَضَافَهُ الهلاليُّ لأكثَرَ مِنْ

شَهْرٍ في مكناس، في عام 1968، وأَرْسَلَ تَقْيِيمَه إلى ابن باز بطلَبٍ منه، كما مرَّ سابقًا). وبالنَّظَرِ إلى هذه الإِنْجَازات؛ فمن السَّهْلِ أنْ نفهمَ لماذا لم يرجع الجزائريُّ إلى الجزائر مرَّةً أخرى. إنَّ النِّظَام العلمانيَّ الذي اسْتَوْلى على السلطة منذ عام 1962؛ لم يكن لِيُقَدِّمَ له البيئةَ المِضْيَافة والمُجْزِيَة، كما كان في المملكة العربية السعودية. ومع ذلك فلم يكُنْ جَمِيعُ السلفيين الأجانِبُ قد أَمْضَوْا فتراتٍ طويلةً في السعودية. فإنَّ بعضَهم أَقَامَ هناك لِبِضْع سنواتٍ فقط، على الرغم من أنهم عمومًا قد ظلُّوا يَدُورونَ في مَدَارِ المؤسَّسَة الدينية السعودية. يَنْتَمِي الهلاليُّ إلى هذه الفئة، وكذلك إلى حدٍّ ما، العالِمُ السلفي النقاوي الشهير محمد ناصر الدين الألباني (ت. 1999)، الذي غَادَرَ سوريا للمرَّةِ الأُولَى إلى السعودية، في أوائل الستينيات، هَرَبًا من الظُّرُوفِ القَسْرِيَّةِ المتزايِدِة للحياة تحت حُكْمِ الجُمْهُورية العَرَبِيَّة المتَّحِدة[81].

إنَّ قائِمَةَ السلفيين غيرِ السعوديين، الذين انتقلوا إلى السعوديةِ بعْدَ رَحِيل الاستِعْمَارِ طويلةٌ بالفعل. فهي تَضُمُّ محمد أمان بن علي الجامي (ت. 1996) من أثيوبيا، وحمَّادًا الأنصاري (ت. 1997) من مالي، وعليًّا طنطاوي (ت. 1999) من سوريا، ومقبل بن هادي الوادعي من اليمن، وعبد الصمد الكاتب (ت. 2010) من الهند، وكذلك الكثير من أعضاء أنصار السنة المحمدية في مصر، مِثْل عبد الرحمن الوكيل، ومحمد خليل هراس (ت. 1975)، ومحمد عبد الوهاب البنا (ت. 2009)، على سبيل المثال لا الحصر. وكان لدى هؤلاءِ أَسْبابٌ مختلفة، دَفَعَتْهم إلى مُغَادَرَةِ أَوْطَانِهم. فقد توجَّه بعضُهم إلى السعودية لأنَّ سياساتِ دُوَلِهم فيما بعد الاستعمار قد أَسَاءَتْهُم أو همَّشَتْهُم، كما هو الحالُ مع الهلالي والألباني والطنطاوي. ومع ذلك؛ فقد غادَرَ الكثيرُ من السلفيين من غَرْبِ أفريقيا، تحت حُكْمِ الاتِّحَاد الفرنسي، في وقْتٍ مبكِّرٍ عن ذلك. ويبدو أنهم استفادوا من استراتيجية الجُمْهورية الفرنسية الرابعة*، التي كانت تيسِّر سَفَرَ الحُجَّاجِ المسلمين إلى مكة، على أَمَلِ إِسْكَاتِ الأيديولوجياتِ العلمانية

* أي الجمهورية الفرنسية بين عامي 1946 - 1958. (المترجمان).

المناهِضَةِ للاستعمار[82]. فاغْتَنَم هؤلاءِ المهتمُّون بالنقاوة الدينية اهتمامًا يَفُوقُ الصِّراعاتِ الوطنيةَ المحلِّيَّة تلك الفُرْصَةَ، وانتقلوا إلى المجتَمَع الأَنْسَبِ لهم.

ومن المؤكَّدِ أنَّ السعوديةَ كان لديها الكثيرُ لِتُقدِّمَه لهؤلاء الطَّمُوحين من عُلَماء الإسلام وطُلَّابه. فقبْلَ الطَّفْرَةِ النَّفْطِيَّةِ بوقتٍ طويلٍ؛ كان تَأْسِيسُ المدارس الدينية الجديدةِ يَجْذِبُ السلفيين النقاويين من جميع أنحاء العالم، فقد انْجَذَبُوا إلى فُرْصَةِ متابَعَةِ شَغَفِهِم الحقيقي، مع كَسْبِ الاحْتِرَامِ والتمتُّعِ بالحماية، وربما الحُصولِ على وَظِيفَةٍ محتَرمة. ومن الأمثلة على ذلك: المعهد العلمي في الرياض، الذي افتُتِح عام 1950. وبحلُولِ عام 1954؛ كان لديه نَحْوُ 700 طالب في المستويات الابتدائية والثانوية والدراسات العليا - بما في ذلك الأجانِبُ -، ونحو 60 أستاذًا من مناطِقَ مختلفةٍ من العالم الإسلامي[83]. وأدَّتْ الزيادَةُ في هذه المعاهِدِ وإِنْشَاءِ المزيد من الجامعات الإسلامية إلى زِيَادَةِ الطَّلَبِ على المتخصِّصِين الشرعيين الأَكْفَاء. وبفَضْلِ جُهُود المؤسَّسَة الدينية في السعودية التي تَسْتَهْدِفُ فِئَةً معيَّنَةً لتوظيفها؛ فقد سَاهَمَتْ في بِنَاءِ سُمْعَةٍ للبِلَاد كمَلْجَأٍ للسلفيين النقاويين. فإنَّ عفيفي، وهرَّاس، والألباني، والهلالي، على سبيل المثال؛ لم يكونوا مُجَرَّدَ أشخاصٍ جَرِيئين خَرَجُوا إليها من تِلْقَاءِ أنفُسِهم. لقد تَلَقَّوْا جميعًا عُرُوضَ عَمَلٍ، بعد شهادةِ بَعْضِ العُلَماء السعوديين المؤثِّرين بأنهم سلفيون على عقيدةٍ سليمةٍ، وتَزْكِيَتِهم لهم. أما النُّشَطاءُ الدينيون، الذين لم يكونوا مُتَشَوِّفين لهذا الراعي الجديد، أو لم يَنْتَسِبُوا إلى الفَهْمِ النقاوي للإسلام؛ فقَدْ كانوا أَقَلَّ حَظًّا في السَّفَرِ إلى شبه الجزيرة العربية، أو في نَيْلِ استِحْسَان العُلَماء السعوديين، من أَجْلِ تلَقِّي دعوةٍ إلى المملكة.

ومِنْ بيْنِ هؤلاء النشطاء الدينيين، الذين لم يتَّجِهُوا إلى السعودية؛ السلفيون الحداثيون في المغرب. فعلى الرغم من رَفْضِهم لسياسات الممْلَكة المغربية ونُمُوِّ سُلطَتِها؛ فإنَّ مُعْظَمَهم لم يكن رَاغِبًا ولا مُسْتطيعًا لاتِّبَاعِ مَسَارِ الهلالي. ومع ذلك؛ فقد كان لديهم مُؤَهِّلاتٌ وطنيةٌ قويَّةٌ، وكانوا يأملون في تَوْظِيفِها لتحقيق أَهْدَافِهِم في الدَّاخِل. واسْتِشْعَارًا منه بهذه السُّلْطَةِ الكامنة لهم إذا

تحوَّلُوا إلى شخصياتٍ مُعَارِضَةٍ؛ فإنَّ القَصْرَ سعَى إلى اسْتِرْضَاء هؤلاءِ السلفيين الحداثيين، من خلال مَنْحِهم وَظائِفَ سَخِيَّةً، بعد عام 1956. فأصبحَ مُختار السوسي أوَّلَ وزير للحُبُوس، ثم عُيِّن بعد ذلك في مجلس التاج، وظلَّ عضوًا فيه حتى وفاته عام 1963[84]. وأَصْبَح كَنُّون حاكِمًا لطنجة عام 1956[85]. وعمل محمد المكّي الناصري في مختلف اللجان الملكية والبعثات الدبلوماسية، وعُيِّن حاكمًا لأغادير في الفترة بين 1961 و1963، ودرَّس في عدة مؤسسات، من بينها دار الحديث الحسنية، وأصبحَ بعد ذلك وزيرًا للحُبُوس والشؤون الإسلامية[86]. كما عَمِلَ أحدُ السلفيين الحداثيين الآخرين من المنطقة الشمالية سابقًا، وهو محمد داوود؛ في اللجنة التي صاغت المدوَّنة في أواخِرِ الخمسينيات. ثم أصبح بعد ذلك رئيسًا للمكتَبَةِ الملكية في الرباط. وأصبح عبد الله الجراري (ت. 1983) كبيرَ مُفَتِّشِي وزارة التربية والتعليم[87]. وكذلك الفاسي والطنجي وعبد الرحمن الدُّكَّالي كانوا يعملون في الدولة، كما رأينا. (كان الدكَّالي رَجُلَ الدين المرافِقَ للقوَّاتِ المسلحة الملكية، بالإضافة إلى كونه مسؤولًا كبيرًا في وزارة الحُبُوس).

ولم يمضِ وقتٌ طويلٌ، حتى أَدْرَك السلفيون الحداثيون أنَّ هذه المكافآتِ المهْنِيَّةَ كانت لأَغْرَاضٍ سياسيَّةٍ. لقد كان القَصْرُ يتبَعُ سياسةَ التَّدْجِينِ، حيث لا يمكن أن يتحدَّى العُلَماءُ الهَيْمَنَةَ السياسيةَ والدينيةَ للملِكِ، ولا أن يُفْلِتُوا من سَيْطَرَتِه. وفي رِسَالةٍ كتبها السُّوسي إلى أحد أصدقائه، بعد تعيينه قاضيًّا:

"ولَا أَدْرِي هَلْ مِنَ الوَاجِبِ أن أُهَنِّئَكُم على تلك التَّرْقِية، أم أُعَزِّيكم لفقدانِك للحرِّيَّةِ التي كنتَ تتمتَّعُ بها حتّى الآن. [...] لقد أَتيْتَ اليومَ بقدَمَيْكَ إلى الأَغْلَالِ الذَّهَبِيَّة والبَرَّاقة [...]، التي سوف تَنْمُو بسرعةٍ كما هي العادة. سوف تَعْتَادُ على الشُّرُوطِ الجديدة من الطَّاعَةِ والاستقامة تُجَاهَ المنْعِمِين عليك، لكي تستمرَّ في التمتُّعِ بإنْعَامِهم"[88].

إنَّ كلماتِ السُّوسِي تنْقِلُ إِحْسَاسًا حقيقيًّا باسْتِسْلامِ السلفيين الحداثيين والخُضُوعِ لمصيرِهم في المغرب ما بعد الاستقلال. وكان المسارُ الأَكْثَرُ حِكْمةً

فيما يبدو، سواءٌ أكان ذلك خيرًا أم شرًّا؛ أنْ يَخْضَعَ المرْءُ لإِرَادةِ القَصْرِ، وأَنْ يأْمَلَ في مستَقْبَلٍ أَفْضل. وبذلك، لم يتخلَّ السلفيون الحداثيون عن النَّشَاطِ السياسي حتى السبعينيات تقريبًا. فظلَّ بعضُهم مُشَاركًا في السِّيَاسَات الحِزْبية، واستمرَّ في المطالبة بالإِصْلَاحَات الاجتماعية والسياسية التقدُّمِيَّة، المسْتَوْحَاةِ من الإسلام. ولكن كان عليهم أن يَعْمَلُوا من دَاخِلِ النِّظَام، واضْطُرُّوا إلى المنَافَسَةِ مع مُنَافِسِين أَقْوى منهم. في الخمسينيات والستينيات؛ عانى السلفيون الحداثيون من عَوَاقِبِ الانْجِذَابِ إلى الأَيْديولجيات العلمانية واليسارية. وفي حِزْبِ الاستقلال؛ فَقَدُوا اليَدَ العُلْيَا لصالِحِ شُرَكائِهم الأَكْثَرِ لِيبراليَّةً وعلمانية[89]. وفي النهاية؛ فَقَدُوا أيضًا السَّيْطَرَةَ على المفْرَدَاتِ الإسلاميَّةِ الخاصَّةِ بهم. لقد اسْتَوْلَى القَصْرُ على أَفْكَارِهم ومَوْضُوعاتِهم الرئيسة، ممَّا أدَّى إلى سَحْبِ سجَّادَةِ التَّأْثِيرِ المستقِلِّ مِنْ تَحْتِ أَقْدَامهم. ومنذ أواخر الستينيات فصَاعِدًا؛ بدأ الإسلاميون يتجنَّبُون السلفيين الحداثيين، مع بُرُوزِ بَعْضِ البَدَائِلِ الأَكْثَرِ إثَارَةً وإِقْنَاعًا، لتَغْيِيرِ المجتَمَعِ والسِّيَاساتِ على أَسَاسٍ دِينيّ.

وبسَبَبِ البُعْدِ الاجتماعيِّ السياسيِّ لمنْهَجِهم في الإِصْلَاحِ الإسلامي؛ تبيَّن أنَّ السلفيين الحداثيين في المغرب بشَكْلٍ خَاصٍّ؛ أَضْعَفُ وأَكْثَرُ عُرْضَةً للاسْتِهْدَاف بعد الاستقلال. وهُنَا، يجِبُ أنْ نَضَعَ في اعْتِبَارِنا أنَّ هذا الضَّعْفَ كان يمتدُّ أيضًا إلى تصوُّرِهم للسَّلَفِيَّة. وفي إِشَارَةٍ إلى جَاذِبيَّةِ العلمانية في العالم العربي، قال الفاسي متأسِّفًا: "لقَدْ فَشِلَت السَّلَفِيَّةُ في كُلِّ مَرَّةٍ كانت تَتْرُكُ فيها المُسْتوى النَّظَرِيَّ إلى المسْتَوى العَمَلِيِّ"[90]. وكان ذلك لأنَّه يَفْهَمُ السَّلفيَّةَ على أنها حَرَكَةٌ مُتَعدِّدةُ الأَوْجُهِ للإصلاح والتقدُّمِ الحضاري، الذي يوظِّفُ الماضِي الإسلامِيَّ المجيد لإِعَادَةِ تَشْكِيلِ المجتَمَعِ الإِسْلامي الحديث ودَفْعِه إلى الأمام - والمقصود بالأمام في أوائل الستينيات من القرن الماضي في المغرب، أي نَحْوَ الاشْتِرَاكيَّة والديمقراطية الإسلامية[91]. وبتَعْرِيف السلفية على هذا النَّحْوِ؛ كان لا بدَّ أن تُؤَدِّيَ إلى مَشْروعٍ ناقِصٍ أو فاشِلٍ، لا سيَّما بالنَّظَر إلى أنَّ أَنْصَارها لم يكونُوا أَصْحَابَ أيِّ نُفُوذٍ سِيَاسي، وسرعان ما توقَّفُوا عن مُحَاولَةِ تحدِّي الوَضْعِ

الرَّاهِن. لكنه كان أيضًا تعريفًا غَيْرَ مُعْتادٍ للسلفية، ولم يكتَسِبْ قَطُّ أيَّ قُوَّةٍ في دَوَائِرِ النَّاشِطِين الإسلاميين خارج المغرب، ونتيجةً لذلك؛ تَلاشَى مع تَهْمِيشِ المنَظِّرين والمؤيِّدِين لها القَلَائِلُ. وعلى النقيضِ مِنْ ذلك؛ فإنَّ السلفيين النقاويين وتصوُّرَهم للسَّلَفِيَّةِ قد أَبْلَوْا بلاءً حسنًا، ويرجِعُ ذلك جُزئيًّا إلى أنَّ رِسَالتَهم كانت عامَّةً وغَيْرَ سِياسيَّةٍ وغَيْرَ وطنيَّةٍ، بدلًا من كَوْنِها وَطَنِيةً قُطْرِيَّةً وسياسيةً اجتماعيةً. ولكَوْنِهم مُجَرَّدَ متخصِّصين شَرْعِيِّين ومُرَاقِبِين للرأْيِ والضَّمِير العامِّ؛ فقد كَانُوا في وَضْعٍ أَفْضَل، يُتِيحُ لهم التَّنَبُّؤَ بمِثْلِ هذه الأَوْقَاتِ المضْطَرِبة، فلا يَتَعَرَّضُون لخطَرِ الهزيمة على السَّاحَةِ السياسية.

وخُلَاصَةُ القَوْلِ؛ لقَدْ فَقَدَ الإصلاحيون المغارِبَةُ النِّضَالَ حَوْلَ معنى شِعَارِ السلفية، حتَّى قَبْل أنْ تُطَوِّرَ السعوديةُ شَبَكَتَها الهائِلَة الدَّعوية العابِرَةَ للحُدُود. ومع ذلك؛ فقد ظلَّ تصوُّرُ هؤلاء الإصلاحيين للسلفية الحداثية حيًّا في الأَدَبِيَّات المغربية، وكذلك في الدراسات حول شمال أفريقيا بشكْلٍ عامٍّ، وإن كان ذلك دائمًا في سياقِ أَنَّها جُزْءٌ من الماضي[92]. وأمَّا بين المغاربة؛ فقد ظلت تلك الفكرةُ مَأْلوفةً، حتى وَقَعتْ تَفْجِيراتُ الدَّارِ البيضاء عام 2003، التي أَجْبَرت الكثيرين على التَّعَامُل مع المفاهيم المنافسة مِنَ السلفية. وفي مُؤْتَمرٍ نَظَّمَهُ حزب الاستقلال في عام 2014؛ شغَلَ عباس الجراري، نَجْلُ عبد الله الجراري السلفي الحداثي؛ عَنَاوينَ الصُّحُفِ بتَصْرِيحاتِه التي تذكَّر فيها الدلالاتِ الإيجابيةَ لكلمة السلفية خلال فترة الاستعمار. ففي ذلك الوقت؛ كانت السلفيَّةُ إِصْلَاحِيَّةً، ووجَّهت المجتمعَ المغربيَّ إلى القِيَامِ بالنَّقْدِ الذَّاتِيِّ. كما أَعْلَن أَنَّها: ”لم تَكُنْ مِثْلَ سَلَفيَّةِ اليَوْمِ“[93].

الفصل السادس

الانتصار، وتحوُّل السلفية النقاوية إلى أيديولوجيا

في السبعينيات من القَرْنِ الماضي؛ طغَى مَفْهومُ السلفية النقاوية على النُّسْخَةِ الحداثية من المفهوم، التي أَصْبَح المفكِّرُونَ العَرَبُ يُطْلِقُون عليها أسماء مثل السلفية العَقْلَانِيَّةِ، أو التَّجْدِيدِيَّة، أو التَّنْوِيرِيَّة. وظلَّت بَعْضُ الإِشَارات إلى التصوُّرِ الحَدَاثِيّ من السَّلَفيَّةِ تَظْهَرُ هنا وهناك في كِتاباتِ المؤلِّفين في الشَّرْقِ الأَوْسَطِ، إلى جانِبِ الاعْتِقَادِ الخَاطِئِ أنَّ السلفية كانت الشِّعَارَ الذي استخدَمَه جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده. وفي الدِّرَاسَاتِ الغَرْبِيَّةِ والشَّمَال أَفْرِيقيَّة؛ كانت هذه الإِشَاراتُ أَكْثَرَ شُيُوعًا، لكنَّ هذه النُّسْخَةَ الموازِيَة من المفهوم لم تَعُدْ تَحْظَى بالمدافِعين الدِّينيِّين الملتَزِمِين بها والمُؤْتَمَنين عليها في سُوقِ الأَفْكَار. وخِلالَ العُقُود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين؛ لم يَعُدْ سِوى قِلَّةٍ من الأفراد يتَسَمَّوْنَ بالسلفية، إلى جانِبِ المسلمين النَّقَاويين داخل التقليد الحنبلي الجديد. أمَّا النَّاشِطُون الإسلاميون، الذين ربما كانوا قد استعملوا هذا المصطلحَ؛ فقد لَجَأُوا باختصارٍ إلى تَسْمِياتٍ أُخْرَى لمسَاعِيهم الإِصْلاحية. فإنَّ المفكِّرَ المصري حسن حنفي (وُ. 1935)، على سبيل المثال؛ كان يَرَى نَفْسَه وَرِيثًا لمدْرَسَة الأفغاني وعبده، لكنه كان يسمِّي مَوْقِفَه بأنَّه "اليسار الإسلامي"[1].

هذا المسْتَوى المنْخَفِض من المنافسة على التَّسْمِيَة السلفية (باستثناء ما بين الحنابلة الجدد، الذين استمَرُّوا في الخِلَافِ حوْلَ بعض النقاط المنهجية والمعرفية [الإبستمية])؛ يُشيرُ إلى أنَّ مَعْنَى المصطلح لم يَعُدْ مُتَاحًا للجميع – أو على الأقل؛ أنَّ تفسيرَه الأساسَ قد أَصْبَح أَقَلَّ عُرْضَةً للتحوُّل. ومع كَوْنِ

السعودية قد أَصْبَحتْ مَرْكَزَ الجاذِبِيَّةِ الفِكْرِي للمُصْطَلح؛ فقد أصبحَ هذا المفهومُ أكثرَ ارتِبَاطًا بالنقاوية الإسلامية بشكلٍ عامٍّ، وكذلك بالحركَةِ الوهَّابية بشكلٍ خاصٍّ، في أَذْهَان الكثيرِ من المسلمين[2]. وقد أَدَّت الصِّلاتُ المؤسَّسِيَّةُ إلى تَعْزِيزِ هذا التصوُّرِ. فقد صدَرَ كِتَابٌ لأحد تلامِيذِ الهلاليِّ الساخِطين بعنوانٍ يُفِيدُ أنَّ بعضَ السلفيين النقاويين لم يكُونُوا مجرَّدَ عُلَماء، وإنما عُمَلاء، للمؤسَّسَةِ الدينية الوهَّابية[3]. وسواءٌ كانوا ممثِّلِين رَسْمِيِّين أو غَيْرَ رَسْمِيِّين للمؤسَّسَات الدينية في السعودية؛ فقد كانوا يتَنَافَسُون على رَأْسِ المالِ الاجْتِمَاعيِّ والممَيِّزاتِ المالية، مع التَّرْويجِ للسلفية النقاوية خارِجَ المملكة، غالبًا مِنْ خِلَالِ التَّدْريس وتَوْزيعِ الكُتُبِ والجَوْلَات والمحاضرات. كان الهلاليُّ يَنْتَمِي إلى هذه الفئة. لقد استمرَّ في تَنْسِيقِ أَنْشِطَتِه مع المُنْعِمِين عليه السُّعوديين، حتى بعد أن استقرَّ في موطِنه المغرب في عام 1974. ولا شكَّ أنَّه لم يكن جَمِيعُ السلفيين النقاويين مُرْتَبِطين مع ما يسمَّى بالمؤسَّسَة الوهَّابية، لكنَّ هذه الروابطَ والعلاقاتِ كانت مَوْجودةً، ولم تَكُنْ لِتَمُرَّ دُونَ مُلَاحَظَةٍ.

وفي الوقت نفسِه؛ اكتَسَبَ مفهومُ السلفية المزيدَ من الظُّهُور. وكان هذا تَتْويجًا للتَّيَارِ التَّدْرِيجي الذي بدَأَ في العشرينيات من القرن الماضي، وحَظِيَ بالزخم في أَعْقَابِ رَحِيلِ الاستعمار. وقد أَدَّت الزِّيَادَةُ في استِعْمَال التسمياتِ السلفية في المجَالِ الفِكْرِيِّ إلى تَفْضِيلِ تلك التَّسْمِياتِ عند تَسْمِيةِ المؤسَّسَاتِ، وقد أَدَّى ذلك بدوْرِه إلى مَزِيدٍ من التَّدَاوُلِ والتَّرْوِيجِ لها. وأَصْبَحت الآنَ مُخْتَلفُ المؤسَّساتِ تَحْمِلُ طابعَ السلفية. ففي الستينيات؛ ظهرتْ في المدينة المنوَّرَة المكتبةُ السلفيةُ، التي تخصَّصَتْ في نَشْرِ الأَدَبيَّاتِ الإسلامية النقاوية. وكان اسْمُ هذه المكتبة يُشيرُ حَصْرًا إلى ذلك الفَرْعِ من الإسلامِ فقط، خلافًا للمكتبة السلفية الأَصْلِيَّة، التي أسَّسها محب الدين الخطيب وعبد الفتاح القتلان في القاهرة عام 1909. وكذلك ظهرت المطْبَعَةُ السلفية في بناريس في الهند، حيث شَاركَ السعوديون في إِنْشَاء الجامعة السلفية هناك، في عام 1966. وكان هناك جامِعَةٌ سلفيةٌ أُخرى، أُنشِئتْ قبل ذلك بعَقْدٍ تقريبًا في عام 1955، على يَدِ أَهْلِ الحديث في فيصل أباد في باكستان، وكانتْ تابِعَةً لمراكِز التعليم الرئيسةِ في

السعودية[4]. وتراكَمَتْ أَمْثَالُ هذه التطوُّرَاتِ، وكان بعضُها يَبْنِي فَوْقَ بعْضٍ. ولذلك في عام 1988؛ عندما نشَرَ العالِمُ السُّوريُّ محمد سعيد رمضان البوطي كتابَه، الذي يُعَدُّ أَشْهَرَ الكُتُبِ المعارِضَةِ للسَّلفية في القرن العشرين، كان عنوانه هو السلفية، واهتمَّ بذلك المصطلَحِ اهتمامًا كبيرًا. وقد انتَشَرَ هذا الكتابُ على نِطَاقٍ وَاسِعٍ، كما استعْمَلَ السلفيون النقاويون الذين ردُّوا عليه المصطلحاتِ نفسَها[5].

هذا الظُّهُورُ المتزايِدُ للمصطلَحِ كان مَصْحُوبًا بتغيُّراتٍ في طَرِيقَةِ عَرْضِ العُلَماء المسلمين له. ومِنَ النقاط التي ينبغي التَّأْكيدُ عليها؛ أنَّ السنواتِ الثلاثين الأخيرة من القرن العشرين قد شَهِدَتْ ظُهُورَ أَدَبيَّاتٍ أَصْلِيَّةٍ حول المفهومِ النَّقَاوِي من السلفية. فحتى ذلك الوقت؛ لم يكن هذا المفهومُ مَوْضوعًا للدِّرَاسَةِ في حدِّ ذاته. لقد كان السلفيون النقاويون يستَخْدِمُون هذا المصطلحَ، وكانوا أحيانًا يعرِّفونه بإِيجَازٍ أو على نَحْوٍ غَيْرِ مُبَاشر. ولكن قَبْلَ السبعينيات؛ لا يُمْكِنُ القولُ إنَّه كانت هُنَاكَ مُحَاولاتٌ مُنظَّمَةٌ لشَرْحِ ما معنى السَّلفيةِ النَّقَاوية. (وفي هذا الصَّدَدِ؛ كان علال الفاسي والمغارِبَةُ من أنصار السلفية الحداثية أَكْثَرَ استعدادًا لتَقْدِيم تَعْريفاتٍ لمفهومِ السلفية). أمَّا بحلول نِهَاية التسعينيات؛ فقد انْقَلَبَ الموقِفُ تمامًا. فأَصْبَح هُنَاك عَدَدٌ لا يُحصَى من الكُتُبِ والمقالات التي تَتَناوَلُ أُصُولَ السلفية ومَعْنَى المصطَلَحِ، كما يَفْهَمه السلفيون النقاويون. وتوضِّحُ إِحْدَى الدَّوْرِيَّاتِ الدينية، التي تأَسَّسَتْ في الرياض عام 1994؛ هذا التحوُّلَ في التَّرْكِيزِ. فلم تكن تِلْكَ الدوريةُ تَحْمِلُ السلفية كعنوانٍ لها فَحَسْبُ، وإنما كان هدفُها الرئيسُ هو توضيح "مفهوم السلفية"، مع الإِشَادَةِ بالشَّخْصِيَّاتِ الرئيسةِ فيها، مثل عبد العزيز بن باز، وناصر الدين الألباني، ومحمد بن العثيمين[6].

والأكثرُ أهمِّيَّةً من ذلك هو الطريقةُ الجديدةُ التي أَصْبَح أَكْثَرُ السلفيين يعبِّرُونَ بها عن المفهوم، ومن بَيْنِهم الكُتَّاب والمساهمون في المجلة السلفية. وبَدْءًا من السبعينيات؛ جرَتْ عَمَلِيَّةٌ من الصِّياغَةِ الأَيْديولوجيَّة، حيث صاغَ العلماء المسلمون مَفْهومَ السلفية النقاوية على صُورَةِ نِظَامٍ كُلِّيٍّ شَامِلٍ، يُذَكِّرُ

بِإِسْلَاميَّةِ سيد قطب. فمِنْ كُوْنها مَذْهبًا عقديًا، إلى كَوْنِهَا طريقةً في الفِقْه الإسلامي؛ أصبحت السلفيةُ آنذاك رُؤْيةً للوُجُودِ بأَسْرِه، من المَعْرِفَةِ إلى الممَارَسَةِ، ومِنَ الأَخْلَاقِ إلى الإتيكيت، بل وحتَّى من الدِّين إلى السِّيَاسَة. لقد أَصْبَحَت السلفيةُ الآنَ أيديولوجيةً كامِلَةً، وفقًا لتعريف عالِم الاجتماع دانييل بيل Daniel Bell: "الأيديولوجية الكاملة هي النِّظَامُ الشَّامِلُ للوَاقِع، فهي مجموعةٌ من المعتَقَداتِ، المُفْعَمَةِ بالشَّغَفِ، التي تَسْعَى إلى إِحْدَاثِ تَغْيِيرِ الحياة بأَكْمَلِها"[7]. والمصطلَحُ العربيُّ الذي يجسِّدُ هذه العمليةَ مِنَ الصِّيَاغَةِ الأَيْديولوجِيَّة هو المَنْهَجُ، أو "method". وكان المؤرخ برنارد هايكل Bernard Haykel هو أوَّلُ مَنْ أَشَارَ إلى أنَّ مفهومَ المنْهَجِ السَّلَفِيِّ هو تَطَوُّرٌ حديثٌ، وهُوَ كمَا قال: "مُرْتَبِطٌ على الأَرْجَح بتعَالِيمِ ناصر الدين الألباني"[8].

ولا شكَّ في أنَّ الألبانيَّ قد لَعِبَ دَورًا رئيسًا في نَشْرِ هذا العَرْضِ الجديد للسَّلفية، لكنَّه لم يصكَّ هذا المصطلح: المنهج السلفي، وكذلك لم يكن أوَّلَ من نظَّر له. فمنذ أوائل السبعينيات فصاعدًا؛ قام مصطفى حلمي (و. 1932)، أُستاذ الفلسفة المصري، المتأثِّرُ بالمفكِّرين الإسلاميين، والقريبُ من دَوَائِرِ السَّلفية النقاوية في الإسكندرية؛ بدَوْرٍ نَشِطٍ في التَّنْظِير للسلفية النقاوية كأيديولوجيا و"منهج". إنَّ حِلمي، أَكْثَرَ مِنْ أيِّ عالِمٍ آخرَ في السبعينيات؛ قَدْ أعادَ صِيَاغَةَ السلفية كطَرِيقةٍ شامِلَةٍ من التفكير، وخُطَّةٍ للعمل، ورُؤْيَةٍ إسْلَامية حَضَارِيَّةٍ للوجُودِ. لقد بدَأَ عَمَلهُ في مِصْرَ، لكنَّه أَكْمَله في السُّعُودية، حيث عَمِلَ، كغَيْرِه؛ أُستاذًا جامعيًّا بين عامي 1972 و1980، ثم بين عامي 1987 و1992. وقد تَدَاخَلَتْ فَتْرَةُ إقامَتِه في المملكة لمدَّةٍ وجيزة مع الهلاليِّ، الذي كان لا يزالُ في المدينة المنورة، عندما انتقل حلمي للمرَّةِ الأولى إلى الرياض.

في خِدْمَة المؤسسة الدينية السعودية

بيْنَ عاميْ 1968 و1974، عمِلَ الهلاليُّ أستاذًا للعقِيدة في الجامعة الإسلامية في المدينة المنوَّرة. ومع ذلك فقدْ أَدْرَكَ رُؤَساؤه في العمْلِ خِبْرَته

الخاصَّةَ في عُلُومِ اللُّغَةِ واللِّسَانِيَّاتِ. لقد كرَّس وقتًا كبيرًا طول حياتِه لدِرَاسَةِ وتَدْرِيس اللغةِ العربية وغيرِها من اللُّغاتِ. وأَثْبَتَتْ هذه المهاراتُ قِيمتَها الكبيرةَ في الوقت الذي كان السلفيون السعوديون يأْمَلُون فيه في نَشْرِ تَصَوُّرَاتِهم الدينية حول العالم، والوُصُولِ إلى المجتمعات المسلمة، التي لم يكن أفرادُها يُتْقِنُون اللغةَ العربية. وهكذا، عَهِدَت الجامعةُ الإسلامية إلى الهلالي بمهمَّةِ تَرْجَمة القُرْآن إلى اللغة الإنكليزية، بالنيابَةِ عن المؤسَّسَةِ الدينية السعودية. وكان شريكُه في هذه المهمَّة، هو الدكتور الباكستاني محمد محسن خان، الذي لم يكن عالمًا دينيًّا. لكنَّه كان طبيبًا للقَلْبِ ومُديرًا لعِيَادة الجامعة الإسلامية[9].

لقد صنَعَ الرُّجُلانِ معًا، الهلالي وخان؛ أداةً مهمَّةً لنَشْرِ الأَفْكارِ الدينية التي ترْعَاهَا السعوديةُ عبْرَ الحُدُودِ الجيوسياسية واللُّغَوية. حملَت الترجمَةُ عنوانَ: القرآن الكريم وترجمة معانيه، وظَهَرتْ تلك الترجمةُ الإنكليزيَّةُ للمرَّةِ الأولى في عام 1977، وأُعيدَت طباعتُها العديدَ من المرَّاتِ تحت عناوينَ وأشكالٍ مختلفة. وقد وُزِّعت هذه الترجمةُ تَوْزِيعًا واسِعًا للغاية، لدرَجَةِ شُيُوعِ اسمَي الهلالي وخان بين المسلمين في الغَرْبِ، لا سيَّما في أمريكا وبريطانيا. ومع ذلك، فهُنَاك شيءٌ من المفارَقة في أنَّ اهتمامَ الهلاليِّ باللغات الأوروبية قد دَفعَه إلى تَرْجَمة القُرآن. ففي الثلاثينيات؛ كان مُعَارِضًا لتلك الفِكْرة. فعلى الرغم من أنَّه كان يقولُ إنَّ تعلُّمَ اللغاتِ الأجنبيةِ من وَسائِلِ التَّمْكِين للمُسْلِمين (لا سيَّما اللغات الأوروبية التي كانت لغاتٍ للقُوَى الاستعمارية)؛ فقد كانَ يُصِرُّ على أنَّ المعرفةَ السليمةَ باللغةِ العربيَّةِ الفُصْحَى أمْرٌ ضَروريٌّ لجميعِ المؤمنين. إنَّ الوَحْدَةَ الإسلامية تعتَمِدُ على هذا، حتى لو لم يكن ذلك إلَّا بسبَبِ أنَّ إتْقانَ لُغَةِ الوَحْي، سيؤدِّي إلى الحدِّ من التَّفْسيراتِ الخاطِئَةِ للنُّصوُصِ، التي أَفْضَتْ إلى ظُهُورِ الفِرَقِ البِدْعِيَّة. ومن الجَدِيرِ بالذِّكْر أنَّه بدأَ يَنْتَقِدُ حركةَ الأحمدية الهندية، عام 1932؛ لأنَّ أَتْبَاعَها قد أَصْدَرُوا آنذاك ترجَمَةً إنكليزيةً للقُرْآن الكريم[10]. لقد أعجَبَهُ قُدْرتَهم على التَّرويجِ لدَعْوَتِهم باللغاتِ الأجنبية، لكنَّه رفَضَ أن يتغاضَى عن تَلَاعُبِهم بكلام الله. وفي ذلك الوقت؛ كان مَوْقِفُ رشيد رضا مُشَابِهًا لذلك نِسْبِيًّا. فقد أقرَّ أنَّ على المسلمين أن يجِدُوا سُبُلًا لتقْدِيم الأَفْكَارِ القُرْآنيةِ باللغاتِ الأَجْنبيةِ،

لكنَّه أَرادَ أن تظلَّ تَرْجَمةُ أيِّ جُزْءٍ من النَّصِّ مُقْتَضَبَةً إلى أقصى حدٍّ.

ومن الواضِحِ أنَّ الظُّروفَ التاريخيَّةَ قد تغيَّرَتْ في السبعينيات، لكنَّ طُمُوحَ العُلَماءِ السعوديين وقُوَّةَ إِقْنَاعِهِم سَاعَدَ أيضًا على تجاوُزِ اعتراضاتِ الهلالي السابِقةِ. وبالنَّظَرِ إلى مدَى امْتِنَانِه لعلاقَتِهِ المتميِّزةِ مع المؤسَّسَةِ الدينية في المملكة؛ فإنّه لم يتردَّدْ في الامتِثَالِ إلى رَغْبَةِ رُعَاتِهِ. ومع ذلك؛ فقد أقَرَّ بأنَّ أيَّ مُحاوَلَةٍ لترجمةِ القرآنِ ستكُونُ محْفُوفَةً بالصُّعوباتِ والقُيُودِ. وفي مجلةٍ كويتيةٍ؛ اعتَرفَ عام 1971 بأنَّ الترجماتِ عاجِزَةٌ عن أنْ تُوَلِّد الكثيرَ من المشَاعِرِ أو أن تؤدِّيَ إلى إِسْلَامِ الكثيرين، بقَدْرِ ما يفْعَلُ كلامُ اللهِ باللغةِ العربية[12]. لكنَّ المشكِلَةَ الحقيقيَّةَ كانت في مسْأَلَةٍ أُخْرى. فإنَّ الهلاليَّ إذا ترجَمَ القرآنَ، بناءً على طلَبِ السُّلُطاتِ السعودية؛ فلنْ يستطيعَ أنْ يتجنَّبَ الوُقُوعَ في الخطأ الذي حذَّرَ منه رشيد رضا عام 1908 - وهو أنَّ المترجِمَ "ربما يُوقِع قارئَ ترجَمَتِه في اعتقادِ ما لم يُرِدْهُ القرآنُ"[13].

وفي الواقع، لقد تعرَّضَتْ ترجمةُ معاني القرآن الكريم تلك إلى الانتِقَاداتِ، على أساسِ كونِها "ترجمةٌ تُشْبِهُ حِصَانَ طُرْوادة"[14]. فإنَّ تلك الترجمةَ، في بعض الأحيان؛ كانت تزوِّد القارئَ بتأْوِيلَاتٍ شديدةٍ للوَحْي. وأوْضَحُ مثالٍ على هذا، ما أشار إليه خالد أبو الفضل؛ هو أنَّ الهلاليَّ وخان قد أكَّدَا أنه يجِبُ على المرأةِ المسلِمَةِ أن تُغَطِّيَ وَجْهَها، باستثناء عينيها، في تفسيرِهما للآيةِ (31) من سورة النور، والآية (59) من سورة الأحْزاب. وللوُصُولِ إلى تلك النتيجةِ؛ أَدْرَجَ المتَرْجِمَانِ مِنَ التَّفاصِيلِ غيْرِ القُرْآنيَّةِ في هاتين الآيتين، التي تحدِّدُ مِنْ أَجْزَاءِ الجسَدِ؛ ما لا تَكْشِفُه القِرَاءَةُ الحَرْفِيَّةُ للآيتين[15]. والمثيرُ للاهتِمَامِ هو أنَّ رأْيَ الهلالي الشَّخْصِيَّ في هذِهِ القضيَّةِ، الذي عبَّر عنه لمرَّاتٍ كثيرةٍ في كُتُبِه، حتى أوائِلِ الثمانينيات؛ هو أنَّ تغْطِيَةَ الوَجْهِ ليست بواجِبَةٍ على المرأةِ المسلمة[16]. ومن ثَمَّ؛ فلا يسع المرْءَ إلا استِنْتَاجُ أنَّ العلماءَ الوهَّابيين في المملكة العربية السعودية أَمَرُوا بأنْ تتطابَقَ الترجمةُ مع آرائِهم هُمْ، لا الهلالي.

خلالَ فتْرَةِ عمَلِه في الجامعة الإسلامية في المدينة المنوَّرة؛ ساعد الهلاليُّ خان في المرحلَةِ الأخيرةِ من مَشْروعٍ موازٍ، يهدِفُ إلى ترجمَةِ صحيحِ البخاري إلى اللغة الإنكليزية. وهذه الترجمةُ لمعاني صحيحِ البخاري، التي أُعِدَّتْ تحت رِعَايةِ المؤسَّسَةِ الدينية السعودية؛ قدَّمَتْ عَرْضًا نقاويًّا مُمَاثِلًا للإسلام، يدورُ حولَ الواجِبَاتِ والمحرَّمَات. فإنَّ مقدِّمةَ الترجمةِ، والملاحِقَ والتعليقاتِ التي وُضِعت في المجلَّداتِ التِّسْعة من الكِتَاب؛ حذَّرَت المسلمين النَّاطِقِين بالإنكليزية من خَطَرِ الوُقُوعِ في الكُفْرِ، أو الشِّرْكِ، أو النِّفَاقِ، الذي ينتَظِرُ أيَّ مُسلمٍ لا يَلْتَزِمُ بالمفهومِ السلفيِّ الصَّارِمِ للتوحيد. وبهذا الاعتِبَار؛ فإنَّ الكتابَ يقدِّمُ ما هو أَكْثرُ من مجرَّدِ الترجمَةِ السليمةِ للأحاديث. فإنه مِثْل تَفْسيرِ معاني القرآن الكريم؛ يوفِّرُ إطارًا تأويليًّا سلفيًّا، ويقَدِّمُ إلى قُرَّائِهِ عَرْضًا مبسَّطًا وجامِدًا للأرثوذوكسية والأرثوبراكسية (التقويمية). ويوضِّحُ النصُّ تمامًا أنَّ المشركين والكافرين، كما يعرِّفهم المترجمان ورُعَاتُهم؛ خارِجَ حظيرةِ الإسلام.

ولا شكَّ أنَّ هذيْنِ الكتابَيْنِ كان يُكْمِلُ كلٌّ منهما الآخَرَ، في دَعْمِ الحمْلَةِ الموسَّعَةِ من التَّبْشِيرِ السَّلَفِيِّ. وبالمناسبة، فإنَّ الكتابَيْنِ يتضمَّنَانِ شهادَةَ الاعتمادِ نفسَها بتوقِيعٍ من ابن باز، بأنَّ الهلاليَّ وخان عَمِلَا على المشروعَيْنِ معًا، أثناءَ عمَلِهِما في الجامعة الإسلامية في المدينة المنوَّرة[17]. كما تضمَّنَتْ بعضُ الطبعاتِ لهذه الكُتُبِ الملاحِقَ نفسَها*، دونَ تقْدِيم أيِّ مبرِّراتٍ، إلا أنَّ قرارَ النَّاشِرِ بطِبَاعة ذلك يُشيرُ إلى دَوَافِعَ خفِيَّةٍ. فمِنْ هذِهِ الملاحِقِ، وهُو موجودٌ في كلٍّ مِنْ تفسير معاني القرآن الكريم وكذلك ترجمة معاني صحيح البخاري؛ نُسْخَةٌ إنكليزية مختَصَرةٌ ومعدَّلَةٌ من دِرَاسَةٍ كتبَها الهلاليُّ عام 1973، لتَسْلِيحِ أَحَدِ تلاميذِهِ في الولايات المتحدة بالحُجَجِ والأدِلَّةِ، في مُوَاجهةِ الانتقاداتِ المسيحيَّةِ للإسلام. وفي كلٍّ من النُّسْختيْنِ العربية والإنكليزية من الدراسة، التي تحمل العُنْوان: البَرَاهِينُ الإنجيليَّةُ على أنَّ عيسى عليه السلام داخلٌ في العُبُودِيَّةِ ولا

---

* أي التي سيذكر منها الآن الرد على المسيحية. (المترجمان).

حظَّ له في الأُلوهيَّةِ (Evangelical proofs that Jesus is a servant of God and has absolutely no divine status)؛ كان جَوْهَرُ الحُجَّةِ أنَّ المسيحيَّةَ دِينٌ لا يمكِنُ الدِّفاعُ عنه[18]. وتَفْحَصُ الدراسَةُ الكثيرَ من المقاطِعِ من الإنجيل، لا سيما من إنجيل متَّى، وتدَّعِي أنَّ عقيدةَ التَّجسُّدِ كُفْرِيَّةٌ وغيْرُ مَنْطِقيَّةٍ.

وبالطبع فلا يوجَدُ أمْرٌ استثنائيٌّ في نَقْدِ الهلاليِّ للمسيحيَّةِ: فإنَّ الجَدَلَ بيْنَ الأَدْيَانِ كان عُنْصُرًا أساسيًّا في الأدبيَّاتِ الإِصْلاحيَّةِ طوال القرن العشرين. وقد تناول رشيد رضا، مِنْ جانِبِه؛ هذا الموضُوعَ تناوُلًا مُطوَّلًا[19]. ولكنَّ هناك فرقًا كبيرًا في الطريقَةِ التي تناوَلَ بها الهلاليُّ هذا الموضوعَ، عن طريقَةِ أُسْتاذِهِ السابق. إنَّ انتقاداتِ رشيد رضا للمسيحيَّةِ كانت إلى حدٍّ كبيرٍ نُقُودًا حداثيَّةً. وعلى الرغْمِ من مَيْلِهِ إلى كتابَةِ العباراتِ الجدلِيَّةِ؛ فلم يهاجِم المسيحيَّةَ فقط لكونِهَا فاسِدَةً لاهوتيًّا؛ لكنه بدلًا من ذلك قدَّمَ حُجَجًا تشكِّكُ في "كِفَاية" أو "مُلَاءَمة" الإنجيل في أوائل القرن العشرين[20]. إنَّ القَبولَ الأَعْمَى لعقيدَةِ التَّثْلِيثِ غيرِ المعقولَة، كما يقول رشيد رضا؛ قد أعاقَ العقولَ عن التَّحْقيقِ العَقْلَانِي. ونتيجةً لذلك؛ فقد رأى أنَّ المسيحيَّةَ قُوَّةٌ مُعاكِسَةٌ من الناحيةِ الأَخْلاقية والاجتماعية، تَتَعارَضُ مع جُهُودِ الإصلاحيين المسلمين للتغلُّبِ على الخُمُولِ وعدَمِ النُّضْجِ والاستعمار[21]. أما في السبعينيات؛ فيبدو أنَّ الهلاليَّ لم يكن لديه أيُّ هدَفٍ سوى تَقْويضِ المسيحيَّةِ، مِنْ خِلالِ الإشارة إلى التناقُضَاتِ النَّصِّيَّةِ، وصِيَاغَةِ النُّقُودِ اللاهُوتِيَّةِ المسْتَوْحَاة من المعتقدات الإسلامية. إنَّ النَّصارى ضالُّون ويستَحِقُّون أن يُوصَفُوا بالكُفَّار، كما يقول؛ لأنَّهم نَسَبُوا الألوهيَّةَ لأحَدِ الأَنْبياء - أي عيسى[22]. ونجِدُ هذا المنهَجَ الضَّيِّقَ والنَّصِّيَّ نفسَه في بَقِيَّةِ الإِنْتَاجِ الفِكْري للهلالي أيضًا.

لماذا اختفت الهُمُومُ الحداثِيَّةُ بأكملِها تقريبًا من كتاباتِه؟ لقد كان ذلك، جزئيًّا؛ هو ثَمَنُ النَّجاحِ. لقد تحسَّنَتْ حالَةُ الأُمَّةِ بلا شكٍّ عن حالِها في أوائل القرن العشرين، وإن لم يكن هذا تحسُّنًا كامِلًا. لقد رحل الاستعمارُ تمامًا تقريبًا، وتأسَّسَتْ دُوَلٌ مسلِمَةٌ مستَقِلَّةٌ. وكانت المعارِفُ التكنولوجية الغربية في

متناول اليد. وقد جرى إصلاحُ التعليم الإسلامي في مختلف البلدانِ، كما جَرَى ''تحديث'' أساليبِ التَّدْرِيس. ويمكِنُ للمؤمنين أن يَدَّعُوا أنهم مُسْلِمون وحداثِيُّون في الوقت نفسِه، على الرغم من الجِدَالاتِ المستَمِرَّةِ حول مَعَاني هذه المصطلحات. وباختصارٍ؛ لقد تحقَّقَ الكثيرُ من الأهدافِ الأساسيَّةِ للإصْلَاحِ المعتَدِلِ في أوائِلِ القرن العشرين - وهي الأهدافُ التي اعتبرها الهلاليُّ الأكثرَ أهميَّةً -. وخلافًا لغيرِهِ من النَّاشِطِين الإسلاميين؛ لم يَكُنْ يَرَى أنَّ الحاجَةَ تَدْعُو إلى أَبْعَدَ من ذلك ولا إلى زِيَادَةِ التوقُّعَات. ولذلك، فمِنْ بَيْنِ جَمِيعِ الأوْجُه المختلفة التي اتَّسَمَ بها خطابُهُ الإصلاحيُّ بين العشرينيات والثمانينيات؛ ظلَّت السلفيَّةُ الوَجْهَ الوحيد الذي لم يَنْحَسِرْ. فإنَّ السَّعْيَ إلى الإسلام النقِي - مِفْتَاح السَّعَادة في الدنيا والآخرة - سيظَلُّ مُسْتَمِرًّا حتى تَسُودَ الحقيقةُ الدينيةُ في كلِّ مَكَانٍ. وبالنسبة للهلالي؛ فإن هذا المَسْعَى شَغَلَ الفَرَاغَ النَّاجِمَ عن النَّجَاح النِّسْبِي للإصْلَاحِ المعتَدِلِ. قد تخلَّلَ ذلك تفكِيرَه وجَعَلَ أجندَتَه تبدو أُحَادِيَّةَ البُعْد، لا متعدِّدَةَ الأوْجُه. لقد أصبحَ الإصْلاحُ عنده الآن هو دَقّ طُبُول الأرثوذوكسية والأرثوبراكسية (التقويمية) السلفية - ولا شيءَ غير ذلك (اللهم إلا تَنْقِيةَ اللغة العربية، وهو ما ظلَّ مُرْتَبِطًا ارتباطًا وثيقًا بالفَهْمِ الصَّحِيحِ للنُّصُوصِ الشرعيَّةِ).

ويبدو أنَّ عمَلَ الهلاليِّ في السعودية أَثَّرَ أيضًا على تَفْكِيرِهِ الإصلاحي. فبَعْدَ أَرْبَعين عامًا من إقَامَتِه الأُولى في البِلاد؛ حَصَلَ أَخِيرًا على التَّقْدير الذي أَرَادَه دئمًا. لقد منحَتْهُ الجامِعَةُ الإسلاميةُ في المدينة المنوَّرَةِ سُلْطَةً دينيَّةً معيَّنَةً، ووفَّرَتْ له الشُّهْرَةَ، ومنحَتْهُ شُعُورًا جديدًا بالهدَفِ. ولم يكن هذا الرجلُ الطَّمُوحُ، حتى وهو في السبعين أو الثمانين من عمره؛ مسْتَعِدًّا لأنْ يعرِّضَ وَضْعَه الجديدَ للخَطَرِ. وبدلًا من ذلك؛ سعَى إلى إرْضاء رعَاياه الجُددِ قَدْر الإمْكَان، من خِلَالِ الإشَادة بالدولةِ السعوديةِ وحُكُومتِها ومؤسَّسَتِها الدينية. وكان فِعْلُه هذا يتضمَّنُ أنَّ الدعوةَ للحداثة الإسلامية لم تَعُدْ ضروريَّةً. وفي كلمةٍ أَلْقَاهَا في المدينة عام 1969؛ أشادَ بالملك فيصل بسبَبِ حُكْمِه وفقًا للقرآن والسنة ونَشْرِ الأَمْنِ والازْدِهَار ''إلى حدٍّ لا يوجَدُ له نَظِيرٌ في الدُّنْيا''[23]. بل كانت السعوديةُ أكثرَ

أمانًا من ألمانيا النازية، كما يدَّعِي الهلاليُّ، وهو بذلك يعترِفُ بأنَّه ظلَّ مُعْجَبًا بالرايخ الثالث، وما زال يَعْتَبِرُهُ مِثالًا للقُوَّةِ الأوروبية. كما تفَاخَر بأنَّ الغربيين اعترفوا أخيرًا بقُوَّةِ المملكة العربية السعودية، وروَى حِكايَةً لتَوْضِيحِ هذه النُّقْطة. ففي عام 1957؛ وبينما كان في طَرِيقِه إلى الحَجِّ على مَتْنِ رِحْلَةِ طيرانٍ سويسرية؛ تحدَّثَ إلى مُضِيفة طيرانٍ وهي مَشْغُولةٌ بالتأكُّدِ من عَدَمِ تناوُلِ الرُّكَّابِ لأيِّ كُحُوليَّاتٍ عندما تكونُ الطائِرَةُ في المجال الجوِّيِّ السعودي. وأخبرتْه بأنَّ الطيَّار والطاقمَ بأكمله كانوا خائفين من السُّلُطاتِ السعودية؛ لأنها لا تَتَساهَلُ أبدًا تجاهَ السكارى. وكان ذلك بالنسبة للهلالي مَصْدرًا لفَخْرٍ عَظيمٍ. وهو يُعَدُّ دليلًا على عدم حَاجةِ السعودية إلى المزيدِ من الإصْلاحاتِ الاجتماعيةِ أو السياسيةِ. إنها تمتَلِكُ الآن السُّلْطَةَ التي تستَحِقُّها، وتحْظَى باحْتِرَامِ أَكْثَرِ البلدان تَطَوُّرًا في الغرب.

أما خارجَ المملكة العربية السعودية؛ فقد استمرَّت المشكلاتُ الخطيرة. وفي الكلمةِ نفسِها التي ألْقَاها عام 1969؛ اشتَكَى الهلاليُّ من الدَّعْوة إلى الاشتراكية العربية، والديمقراطية، والمفهومِ الليبراليِّ الغربي للحُرِّيَّةِ في أَجْزاء أُخْرى من الشرق الأوسط - وهي الموضوعاتُ التي قلَّمَا تناولَها في العَقْدين الأَخِيريْنِ من حياتِه. ولكنه لم يطْرَحْ أيَّ تأمُّلٍ عميقٍ في هذه المسائِلِ. وكانت النُّقْطةُ الرئيسةُ في كَلِمَتِه، التي كانت بعنْوَان التقدُّم والرَّجْعِيَّة؛ أنَّ هذيْنِ المفهومَيْنِ نِسْبِيَّان، وأنَّه بصَرْفِ النَّظَرِ عمَّا قد يعتَقِدُه الغَرْبُ أو يقوله؛ فإنَّ الإسلامَ طَرَحَ أفْضَلَ نِظَامٍ اقتصادي واجتماعي وسياسي وأكثَرَه أخلاقِيَّةً، وهو النِّظَامُ الذي جسَّدَتْهُ المملكة العربية السعودية. وإلى جانِبِ ذلك؛ واصَلَ عَرْضَهَ للإسلام كدِينٍ مُوافِقٍ للعَقْلِ، لكنه كان يريد بذلك أنَّ مَنْ لم يُدْرِكْ تَفَوُّقَ الإسلام على الأَنْظِمَة الاعتقادية الأخرى فهو أَحْمَق. أمَّا في الواقِع؛ فقد رَفَضَ المنهَجَ الذي اتَّبَعه الإصلاحيون المعتَدِلون السابِقُون، الذين جَعَلُوا العَقْلَ مِعْيَارًا أساسًا للحقيقةِ، يُمْكِنُ من خِلَالِه تَحْسينُ التَّوافُقِ بين الدين والحداثة. وطوال فترة السبعينيات والثمانينيات؛ سعى بدلًا من ذلك إلى الحدِّ من الوَظِيفةِ الإبِسْتِمِيَّة للعقْلِ. فقد أكَّد، على سبيل المثال؛ أنَّ خبرَ الواحِد يُفِيدُ العِلْمَ - إلى درجةِ أنَّه

يُشَكِّلُ دَلِيلًا قَانُونيًا مُلْزِمًا، بحيثُ يمكن بالاعْتِمَادِ عليه أن يُنَفَّذَ حُكْمُ الإِعْدَامِ والعُقُوباتِ الكُبْرَى(24).

وفي جَوْهَرِ الأَمْرِ؛ لم يَعُد الهلاليُّ يسْعَى إلى تَقْدِيمِ الإِسْلَامِ في لُغَةٍ حديثة، ولا أنْ يُثْبِتَ تَوَافُقَه مع المعايير الاجتماعية والسياسية والعلمية للغَرْبِ. فقد اقْتَبَسَ المسلمون بالفِعْلِ جميعَ ما يحتاجُونَ إليه من الحَدَاثَةِ الغَرْبِيةِ، الرجْعِيَّةِ فيما عدا ذلك. وسوف يُؤَدِّي أيُّ شيءٍ يَفُوقُ ذلك إلى إِفْسَادِ الإسلام. وبالإضافة إلى ما سبق؛ لقد أَدَّتْ رَغْبَتُه في إِرْضَاءِ المؤسسة الدينية السعودية وتَحْسِينِ حيَاتِهِ المهْنِيَّةِ إلى التَّغَاضِي عن المواقِفِ المعادِيَةِ للعِلْمِ. وخلالَ ذرْوَةِ برنامج الفَضَاءِ الأمريكي في عام 1965؛ بدأ ابنُ باز يَنْشرُ مقالاتٍ لإِثْبَاتِ أنَّ مَرْكَزِيَّةَ الشَّمْسِ نظريَّةٌ كاذِبَةٌ ومُهَرْطِقَةٌ، على أساسٍ من القرآن والسُّنَّة. لم يكن ابن باز أَوَّلَ الوَهَّابيَّةِ الذين يتبنَّوْنَ هذا الرأيَ، ولكن لا أَحَدَ كان يُقَارِبُه في الإِصْرَارِ على إِنْكَارِ دَوَرانِ الأَرْضِ(25). ففي النُّصُوصِ المقدَّسَة؛ قال الله ورسولُه بوضُوحٍ إنَّ الأرضَ واقِفَةٌ ثابِتَةٌ، بينما تتحَرَّكُ الشَّمْسُ والقَمَرُ. وأيُّ ادِّعاءٍ بخِلافِ ذلك يُعَدُّ تَكْذِيبًا لله. وأضافَ أنَّ العَقْلَ السليمَ يُؤَيِّدُ هذه الأدِلَّةَ النَّصِّيَّةَ: فلو كانتِ الأَرْضُ تدورُ؛ لكانت الجِبَالُ والأَشْجَارُ والأَنْهَارُ والبِحَارُ لا قَرارَ لها، ولَشَاهَدَ النَّاسُ البلدانَ المغربيَّةَ في المشرِقِ، والمشرقِيَّةَ في المغرِبِ. ولتغَيَّرَ اتجاهُ القِبْلَةِ على النَّاسِ أيضًا. ووفقًا لابن باز؛ فإنَّ أيَّ مُسْلِمٍ يُدَافِعُ عن مَرْكَزِيَّةِ الشَّمْسِ ويرفُضُ الرُّجُوعَ عن ذلك؛ فهو مُرْتَدٌّ يجِبُ قَتْلُهُ ومُصَادَرَةُ مُمْتَلَكاتِه*.

---

* نَقْلُ المؤلف لرأي ابن باز ليس بدقيق. فقد فرّق الشيخ بين مسألتين: جريان الشمس، وجريان الأرض. فكفّر من ينكر جريان الشمس، لوضوح النصوص فيها، ولم يكفر من قال بجريان الأرض لأن الأدلة فيها وإن كانت ظاهرة في رأيه على القول بسكونها إلا أنها تحتمل التأويل. فحكاية المؤلف لقول ابن باز صحيحة فيما يتعلق بمن ينكر جريان الشمس، أما بخلاف ذلك فقد قال ابن باز: "في تكفير قائله نظر؛ لأن الأدلَّة الواردة في ثبوت الأرض وسكونها وعدم دورانها؛ ليست في الصراحة كالأدلة الواردة في جريان الشمس وعدم سكونها"، وكذلك لأن من قالوا بدوران الأرض لديهم "شبهات" توجب التوقف عن تكفيرهم، كما كان يرى ابن باز رحمه الله. (المترجمان).

هذه الحُجَجُ التي قدَّمَها ابنُ باز تذكِّرُنا بما طَرَحَه المدرِّسُونَ في المسجِدِ النبوِيِّ في المدينة المنوَّرة، الذين كانوا يعتَقِدُون أنَّ الأرضَ مُسَطَّحَةٌ، في أواخِرِ العشرينيات. وقد رأينا في الفصل الثاني، كيف حاولَ الهلاليُّ، إلى جانِبِ رشيد رضا؛ أن يكافِحُوا الآثارَ السلبِيَّةَ لهذا الجَهْلِ. أما في الستينيات؛ فلم يكُن الهلاليُّ، مِثْل غيرِهِ من العُلَماء الأجانب الذين يعمَلُون لدى المؤسسة الدينية السعودية؛ لِيَجْرُؤَ على مُخَالَفَةِ ابن باز بشأْنِ مركزيَّةِ الشَّمْسِ. وعلى العكس من ذلك؛ فقد حاوَلَ الهلاليُّ أن يتقرَّبَ إلى رَاعِيهِ السعودية، بالتطوُّعِ بمساعدَتِهِ على تَدْعِيمِ حُجَّتِه المعيبَةِ. وفي صَيْفِ عام 1968، عندما كان الهلاليُّ ينتَظِرُ تأكيدَ تَعْيِينِهِ في الجامِعة الإسلامية في المدينة المنورة؛ كتَبَ إلى ابن باز وأكَّدَ له أن مُنْتَقِديه القَاصِرِين الذين أَنْكَرُوا حَرَكَةَ الشَّمْسِ ''مع أنه لم يَحْضُرْ ولا دَرْسًا واحِدًا في علم الهَيْئَةِ أو في عِلْم الفلك''[27]. لقد كان الهلالي، وهو غَيْرُ فَلَكِيٍّ؛ يلعَبُ لُعْبَةً ميكافيلية، عن طريقِ إِخْبَارِ رَاعيهِ بما يُرِيدُ أن يسمعَه. لقد كان الهلاليُّ يعلَمُ أنَّ نظريةَ مركزيةِ الشمس صحيحةٌ، وأنَّ الأَرْضَ تَدُورُ حوْلَ الشمس. وكان يعلمُ أنَّ مَوْقِفَ ابن باز يُنَاقِضُ الأدلَّةَ العِلْمِيَّةَ الأساسية. وفي الستينيات؛ كتَبَ الهلاليُّ بشكْلٍ واسِعٍ عن كِتَابِ الإنسان لا يقوم وحده Man Does Not Stand Alone*، وهو الكتاب الذي يدافع عن الدين، من تأليف الكيميائي والرئيس السابق لأكاديمية نيويورك للعلوم أبراهام كريسي موريسون Abraham Cressy Morisson (ت. 1951). تضمَّنَ هذا الكتابُ، الذي اعتبرهُ الهلاليُّ كتابًا قويًّا في الرَّدِّ على الشُّبُهاتِ (لأنَّه يبيِّنُ أنَّه حتَّى كبارُ العُلَماءِ الغربِيِّين يُؤْمنون بالله)؛ عدَّةَ إِشَاراتٍ إلى حقيقةِ أنَّ الأرضَ تَدُورُ حوْلَ الشمس[28]. ولم يُنْكِر الهلاليُّ قطُّ صِحَّةَ هذه العبارات.

لكنَّ الهلاليَّ، مُصَانَعةً منه لابن باز؛ تبنَّى موقِفًا مُبْهمًا، وأصرَّ على أنَّ العلماءَ الغربيين أصبحوا يؤكِّدُون الآن على حَرَكَةِ الشَّمْسِ. ومن المرجَّحِ أنَّه قد

* نُشر هذا الكتاب باللغة العربية تحت عنوان: العلم يدعو للإيمان، ترجمة محمود صالح الفلكي، دار وحي القلم. (المترجمان).

سَمِعَ هذا من الراديو - غالبًا من إذاعة بي بي سي العربية -، لكنَّه ادَّعى أنَّ لديه براهينَ من كُتُبِ الهيئة الإنكليزية التي عنده، وأنه يستطيع أن يترجِمَها إلى اللغة العربية. لكنَّه على الأَرْجَحِ لم يكن لديه تلك المصادِرُ؛ لأنَّه اختارَ بَدَلًا من ذلك أن يكتُبَ رِسالَةً إلى المحطَّةِ الإذاعِيَّةِ في لندن، وطلَبَ منهم تَصْرِيحًا رَسْمِيًّا حول حَرَكَةِ الشَّمْسِ. فكتبتْ إليه المحطَّةُ الإذاعيَّةُ، وأَوْضَحَ الشَّطْرُ الأوَّلُ من رسالَتِها أنَّ تَأْوِيلَ ابن باز للآيات القرآنية (38-40) من سورة يس غيرُ صَحِيحٍ عِلْمِيًّا: فالشَّمْسُ لا تَدُورُ حَوْلَ الأَرْضِ. فأَخْبَرَ الهلاليُّ ابنَ باز أن لا يهتَمَّ بهذا التعليقِ، وادَّعى أن كاتِبَ الرسالة من المحطَّةِ الإذاعيَّةِ لم يُحْسِنْ تفسيرَ الآيات. لكنَّ الشَّطْرَ الثاني من الرسالة أكَّد ما سَمِعَه الهلاليُّ من قَبْلُ: فقد أشار إلى أنَّ الشمسَ تَجْرِي بمِقْدَارِ 46800 مِيلٍ في السَّاعة. فنَقَلَ الهلاليُّ إلى ابن باز هذه المعلوماتِ بسُرُورٍ، وأضَافَ أنَّ كِتَابَ الله حَقٌّ سواءٌ أوافَقَهُ العلماء العصريّون أم خَالفوه؛ لأنَّ آراءَهم تتبدَّلُ وتتغيَّرُ، ولا تَبْدِيلَ لكَلِمَاتِ الله[29].

هذه المعلوماتُ التي أرسلتْها المحطَّة الإذاعية البريطانية كانت في الواقِعِ دَقِيقةً آنذاك، كما يتبيَّنَ هذا بمراجَعَةِ المنشوراتِ العلميَّةِ الموجَّهَةِ إلى العامَّة، بين الأربعينيات والستينيات[30]. ومع ذلك؛ فإنَّ العُلَماءَ الغربيِّين لم يكونوا قد أَحَلُّوا نُمُوذجًا يَقْتَضِي مَرْكزِيَّةَ الأَرْضِ بدلًا من مركزِيَّةِ الشَّمْسِ، مِنْ خِلال الإشَارَةِ فقط إلى حَرَكَةِ الشَّمْسِ في الفَضَاءِ؛ فإنهم كانوا يذكرون أن المجموعَةَ الشمسيَّةَ بأَكْمَلِها، ومن بَيْنِها الشَّمْس؛ تتحرَّكُ بسُرْعَةِ 46800 ميل في الساعة، بالنسبَةِ للنُّجُومِ القَرِيبَةِ. ولا يمكِنُ استخدامُ شَيْءٍ من ذلك في تَفْنِيدِ مَرْكزِيَّةِ الشَّمْسِ - وهي التَّفَاصِيلُ التي أَخْفَاها الهلاليُّ عن ابن باز. ومِثْلُ هذه المعلوماتِ كان لا جَدْوَى منها؛ لأنَّ ابنَ باز كان قد أَعْلَنَ بالفِعْلِ أنَّ أيَّ إِنْسَانٍ يدَّعِي أنَّ الشمسَ والأرضَ تتحرَّكَانِ في الفَضَاءِ فهو كافِرٌ أيضًا*.

---

* ليس هذا صحيحًا، والموضع الذي أحال إليه المؤلف، من كتاب ابن باز؛ فيه خلاف ذلك، حيث قال ابن باز: "أما من قال إن الأرض تدور والشمس جارية، فقوله أسهل من قول من قال بثبوت الشمس، ولكنه في نفس الأمر خطأ ظاهر... وفي تكفير قائله نظر". (المترجمان).

من الواضِحِ أنَّ الهلاليَّ في ذلك الوقت لم يكُنْ لديه حَافِزٌ لعَرْضِ الإِسْلام باعْتِبَارِه الدِّينَ الذي يعزِّزُ ويرْعَى التقدُّمَ العِلْمِي والحَضَاري. ومن حيث المبدُأ؛ فإنه لم يَدَّعِ خِلافَ ذلك. وقبْلَ ذلك ببِضْعِ سنوات، في منتصف الستينيات؛ كان لا يزال يكتُبُ في مقالاتِه أنَّ الإسلامَ يشجِّعُ على تَطْويرِ العُلُومِ والتكنولوجيا[32]. ولكن من الناحية العَمَلية؛ فإنَّ إغْرَاءَ المنصِبِ والمالِ من المؤسَّسَةِ الدينية السعودية جعلتْه يتخَلَّى عن فِكْرَةِ الإِصْلَاحِ المعتدِل. ولهذا السببِ شَارَكَ في تمثيليَّةِ مركزيَّةِ الأرض، غيرَ رَاغِبٍ في المخاطرَةِ بمستَقْبَلِه المهْنِي.

العَوْدَةُ إلى الوَطَنِ

على الرَّغْم من أنَّ الهلاليَّ كان يعيشُ في بيئةٍ لعلَّها من أَكْثَرِ البيئات مُلاءَمَةً للسلفيين النقاويين؛ فقد غادر السعودية في عام 1974 وعاد إلى وَطَنِه الأَصْلِي. وأصبح المغربُ هو قاعِدَة إقامَتِه في السنوات الثلاثَ عشرةَ الأخيرةِ من حياته. والتفسيرُ المعهودُ لُمَغادَرَتِه للجامِعَة الإسلامية أنه لم يستَطِعْ أنْ يرفضَ دَعْوَةَ تلاميذِهِ المغارِبَة، الذين أرادوا منه العودةَ إلى البلادِ ونَشْرَ النُّسْخَةِ النقاوية من السلفية[33]. وعلى الرغم من أنَّ تفاصيلَ تلك المرحلةِ ليست واضِحَةً؛ فلا ينبغي أن تُسَاقَ عودتُه إلى وطنِه كدليلٍ على الفشِل. وليس هناك ما يدلُّ على أنَّ علاقتَه بالمؤسَّسةِ الدينية السعودية قد تأثَّرتْ نتيجةً لتقاعُدِهِ من الجامعة الإسلامية. بل على العكس من ذلك؛ لقد ظلَّ من المقرَّبين للعُلَماءِ الوهَّابيين عمومًا، وابن باز خصوصًا. ولكن من المحتَمَلِ أن الهلالي كان قَلِقًا من أن يقَعَ في طَيِّ النِسْيان، وهذا قد يفسِّر لماذا كان يَخْرُجُ أحيانًا فيعبِّرُ عن إعْجَابِه المستمرِّ بابن باز[34]. وعلى أيِّ حالٍ؛ تُشيرُ المصادِرُ إلى أنَّ الهلاليَّ ظلَّ على علاقةٍ طيبةٍ مع السُّلُطاتِ السعودية طوالَ الفترةِ المتبقيةِ من حياتِه.

استقرَّ الهلالي في مدينة مكناس مجدَّدًا عندما رجَعَ إلى المغرب في عام 1974. ومن الناحية السياسية؛ كان الوضْعُ قد اختلَفَ تمامًا، بعد وُقُوعِ أحداثٍ مهمَّةٍ هزَّت النِّظَامَ المغربي، خلال فترة غِيابِه. وكان من أهم هذه الأَحداث المحاولَتَان

الانقلابيَّتان الفاشِلَتان في عاميْ 1971 و1972، ونَتَجَ عنهما فترةٌ من القَمْعِ والتدهْوُر السياسي. لكنَّ المجالَ الدينيَّ ظلَّ متعددًا ومخَتلِفًا ومُتَشَظِّيًا كما كان من قبل. واستمرَّ القَصْرُ في دَعْمِ المعتقداتِ والممارَسَات التي تتناقَضُ مع قِيَمِ السلفية النقاوية: فظلَّ الإسلامُ المغربيُّ الرسْمِيُّ معتَمِدًا اعتمادًا كبيرًا على المذهب المالكي والعقيدة الأشعرية والصوفية، وهو ما كان الهلاليُّ يعارِضُه بشدَّةٍ[35]. ومع ذلك؛ فيبدُو أنَّ السلطاتِ المغربيةَ قد رحَّبَتْ بموقِفِه اللاسياسي، وعلاقاتِه مع السعودية، التي يمكِنُ أن تساعِدَها في مُوَاجهة تَأْثِير الجماعاتِ اليساريَّةِ المعارِضة (ثم بعد عام 1979، في مواجهة نداء الثورة الإسلامية في إيران). وذُكِر أنَّ كِبارَ المسؤولين علِمُوا بعَوْدَتِه، ووافَقُوا على إلقائِه للدروس الدينية في المساجد[36]. وهكذا استمرَّ كِفَاحُه باسم إسلام السلف الصالح النقيِّ بلا هوادة.

لقد كان نَشْرُ تفسيرِ الهلاليِّ للقُرْآن الكريم علامةً بارِزَةً في هذا الصَّدَد. نُشر التفسيرُ تحت عنوان سبيل الرشاد، وظَهَرَ لأوَّلِ مرَّةٍ في عامي 1979-1980 في مجلَّديْن، ثم طُبع مرة أخرى بعد بضع سنوات في ثلاثة مجلدات، ووُزِّعَ في المكتب الثقافي السُّعوديِّ في الرباط مجانًا. وغطَّت الأميرةُ جوهرة بنت سعود، إحدى بنات الملك سعود الراحِل؛ تكلِفَةَ هذه الطبعة الثانية[37]. والذي يهمُّنَا هنا هو الطبيعةُ الانتقائيَّةُ والموضوعاتيَّةُ لهذا التَّفْسير. فلم يَعْمِد الهلاليُّ إلى تَفْسِيرِ كلِّ سورَةٍ وكلِّ آيةٍ من القرآن الكريم. لكنه بدلًا من ذلك، ركَّز على الآياتِ المتعلِّقَةِ بالتوحيد - وهو المفهومُ الذي أَصْبَح يقسِّمُه آنذاك إلى أربعة أنواع. فإنه بالإضافة إلى النَّوْعَين اللذيْن أوضحهما ابن تيمية -وهما توحيد الربوبية، وتوحيد العبادة (ويُعرف أيضًا بتوحيد الألوهية)-، فقد شدَّدَ الهلاليُّ على توحيد الأسماء والصفات، كما فعَل محمد بن عبد الوهاب في القرن الثامن عشر، والكثيرُ من السلفيِّين من بعْدِه. وكانوا يقصِدُون بذلك وُجُوبَ الالتِزَام بالعقيدة السلفية في تَفْسِيرِ الصِّفَاتِ الإلهية. فكلُّ مَنْ لم يَصِف اللهَ كما وَصَفَ نفسَه وكما وصَفَهُ النبيُّ ﷺ (وفقًا للاهوت الحنبلية الجديدة)؛ فهو آثِمٌ لمسَاسِهِ بتوحيد الله. لكن الهلالي ذهب إلى أبعد من ذلك، وأضافَ نَوْعًا رابعًا غيرَ مَعْهُودٍ من التوحيد: وهو توحيد الاتِّباع، وكان يَعْنِي به اتِّبَاعَ القرآن والسُّنَّةِ[38].

ومن خِلالِ تَقْسِيمِ التوحيد إلى أَرْبَعةِ أَنْوَاعٍ، ومساواتِها جميعًا مع الاعتِقَاد الرئِيسِ بوحدانية الله؛ فقد سلّح الهلاليُّ نفسَه بوسائِلَ تَرْهيبيَّةٍ قويَّةٍ. إنَّ هذه الفكرةَ الموسَّعَةَ من التوحيد منحَتْهُ المزيدَ من الفُرَصِ لاتِّهامِ المسلمين الآخرين بالشِّرْك، وهي أَكْبَرُ الخطايا في التَّقَاليدِ الإسلامية التوحيدية. وبالطبع فقد امتلأَتْ صَفَحاتُ سبيل الرشاد بالتحذِيراتِ والاتِّهاماتِ الدينية. وأطالَ الكتاب في فَضْحِ أعداءِ الإسلام: من المفْسِدين والمجْرِمين والكُفَّار، والمشْرِكين بالطبع. وهذه الفِئَةُ الأخيرة، كانت تضُمُّ أولئك الذين يَدَّعُونَ أنهم مُسْلمون، ولكنهم مُشْرِكون في الحقيقة، بسببِ عدَمِ التزامِهم بمعايير الإسلامِ النَّقِيِّ[39]. وكما هي عادَتُه؛ قال إنَّ جميعَ المشركين يمكنهم أن يتخَلَّصُوا من هذا الوَصْفِ الخبيث، إذا سَمِعوا الحقَّ وتَابُوا من الشِّرْكِ. (وفي كتابٍ آخرَ؛ اعترفُ الهلالي بأنَّه نفسَه كان مُشْركًا، عندما كان ينتَمِي إلى الطريقة التجانية الصوفية، حتى أوائِلِ العشرينيات)[40]. وهكذا أَوْجَبَ تفسيرُه القرآنيُّ على الأفراد الضالّين أن يَرْجِعُوا عن ضلالِهم ويعتَنِقُوا الإسلامَ الحقَّ، وإلا فسوف يَخْلُدُونَ في الدَّرْكِ الأسفَلِ من النَّارِ*.

ولكن ماذا إذا لم يرجِعُوا عن ذلك؟ فما الذي يجبُ عَمَلُه مع المسلِم العاقِلِ الضَّالِّ، الذي يسمَعُ الحقَّ ويرفُضُ التوبَةَ؟ لقد قدَّمَ الهلاليُّ بعضَ الإجابات عن ذلك في كتاباتِه الأخرى. ففي نَقْلٍ مطوَّل عن أَحَدِ كُتُبِ ابْنِ حزم (ت. 1064)، واعتِمَادًا على السنة؛ أكَّدَ الهلاليُّ مثلًا أنَّ أيَّ مسلمٍ يترُكُ الصلاة حتى يخرُجَ وقتُهَا فإنَّه مستحِقٌّ للضَرْبِ والنَّكَالِ. لكنَّ مَنْ يرفُضُ الالتِزَامَ بهذا الحُكْمِ دونَ عُذْرٍ صحيحٍ بعدَ تحذيرِه؛ فهو كافِرٌ مشرِكٌ مرتَدٌّ، حلال الدم والمال**. كان هذا الرأيُ خارِجًا عن المألوفِ عند الكثيرِ من المسلمين المغاربة، الذين يتَّبِعون المذهَبَ المالكي، ولم يفكِّرُوا قطُّ في

* عبارة الهلالي بالضبط: (فلا حظَّ له في الإسلام الصحيح، ولا نجاة له من الخلود في العذاب الأليم، إن لم يتب). (المترجمان).

** ثمة سوء فهم للنص المشار إليه من كلام ابن حزم، فهو متعلق بالكلام عن قضاء الصلاة المتروكة عمدًا، وكلام ابن حزم عن (حلال الدم والمال) متعلق بمن يقول إن النبي ﷺ تعمد تأخير صلاة العصر حتى خرج وقتها يوم الخندق، في سياق ردّه على استدلال بعض الجمهور بذلك على وجوب قضاء المتروكة عمدًا. (المترجمان).

مِثْلِ هذه الإدَاناتِ اللَّفْظِيَّة. أمَّا عند الهلالي؛ فقد مَضَى وَقْتُ التسامُحِ في الخِلافِ الإسلامي الدَّاخِلي منذُ وَقْتٍ بعيدٍ. وهكذا، عندما زارَتْه فتاةٌ في مكناس، وأخبرتْهُ بأنَّ شقيقَتها كافِرَةٌ لأنها لم تَعُدْ تصلِّي؛ قال لها إنَّ الإسلامَ يوجِبُ عليها ألَّا تحبَّها وألَّا تتعامَلَ معها، حتى تَتُوبَ. كما حذَّرَها من أنَّ عليها أنْ تراعِيَ صِلَةَ الرَّحِم فقط إذا كانت هذه الأُخْتُ الكافِرَةُ بحاجَةٍ إلى المسَاعَدَةِ. إنَّ هذا الحُكْمَ الخاصَّ، الذي كرَّرَه أكثرَ من مرَّةٍ؛ أثَار الفَزَعَ داخل المجتمع. ولم يُخفِ الهلاليُّ أنَّه اتُّهِمَ بالقَسْوَة والمبالَغَةِ بسبب ذلك الحُكْم. لكنَّه رفَضَ تلك الانتقاداتِ، وادَّعى أنَّ الحقَّ في جانِبِه. وأخبر مخالِفِيه أنْ يقرأوا ما كَتَبَه ابنُ كثيرٍ عن هذه المسْأَلَةِ في القرن الرابع عشر، ونَقَلَ أَخْبَارًا وآثارًا عن النبيِّ ﷺ والصحابة لإثبات صِحَّةِ رأيه[43].

كان هذا هو تصوُّرُ الهلاليِّ للإِصْلاحِ خِلال السَّنَواتِ الأخيرة من حياتِه. وكان هذا التصوُّر يُغَطِّي بالضَّبْطِ جانِبًا واحدًا فقط من البرنامج القديم مُتَعدِّدِ الأوْجُه لرشيد رضا - الذي سمَّاه النُّشَطاءُ في أوائِلِ القرن العشرين بالإِصْلَاحِ الديني، تَمْييزًا له عن الإِصْلاح الاجتماعي أو السياسي أو التعليمي. والأهمُّ من ذلك، فهذا الإصلاحُ الدينيُّ أَصْبَح مَعْزولًا عن الشَّوَاغِلِ الحداثية التي لازمَتْهُ في العُقُودِ الماضية. وبعبارَةٍ أُخْرى؛ فليسَ الشَّأْنُ أنَّ السلفيةَ النقاويَّةَ حدَّدتْ فَهْمَ الهلاليِّ للإِصْلَاحِ الدِّيني (ولم يكن هذا جَدِيدًا تمامًا)؛ وإنَّما القضيةُ هي أنَّ إِصْلاحَه [الهلالي] لم يَعُدْ مُتَوَازِنًا مع القِيَمِ الحَدَاثيَّةِ. وهذا يُسَاعِدُ في تَفْسِيرِ السبَبِ في أنَّ جميعَ كتاباتِه تقريبًا، منذ السبعينيات فصاعدًا؛ تناولَت التفاصيلَ المتعَلِّقَةَ بالأرثوذوكسية والأرثوبراكسية (التقويمية)، مِنْ تَصْحِيحِ أَوْقَات الصلاة وحَرَكاتِها وأَلْفَاظِها، إلى أَخْطَاء وضَلَالاتِ حَرَكَةِ التَّبْلِيغ[44]. لقد كان يُقَدِّرُ وجهاتِ نظرِهِ باعتبارِهَا حَقَائِقَ موضوعِيَّةً، غيرَ مُبَدَّلَةٍ، مُطَابِقَةً للحَقِّ. وفي كثيرٍ من الحالات؛ اقتصر على تَقْدِيم قائِمَةٍ مُرَقَّمَةٍ من الأدلَّةِ النَّقْلِيَّة: كالآيات والأحاديث، وشُرُوح العُلَماء من القرون الوسطى، الذين تُبَجِّلُهم السلفيةُ النقاوية. وفي حالاتٍ أُخْرى، كان يَنْقِلُ أجزاءً كاملة من الكُتُبِ التي كتَبَها العلماءُ الثِّقَاتُ السابقون. وكان إِسْهَامه بخلافِ ذلك في حَدِّهِ الأَدْنَى.

وهنا يَكْمُنُ اختلافٌ أساسٌ آخرُ مع التصوُّراتِ السَّابِقَةِ للإِصْلَاحِ الإسلامي.

ففي أوائلِ القرن العشرين؛ كان من الشَّائِع عند الإصلاحيين المعتدلين أن يتذَرَّعُوا بالصَّالِح العامِّ، وأن يفكِّرُوا بطريقةٍ نَفْعِيَّةٍ، وأن يُنَاقِشُوا مَفَاهيمَ التقدُّمِ والصَّالِحِ العامِّ لتَبْرِيرِ الحاجَةِ إلى التَّغْيِيرِ في العَصْرِ الحديث. وقد مَارَسَ الهلاليُّ نفسَه هذا النَمَطَ من البَحْثِ الفِكْرِي إلى حدٍّ ما. ولكنَّ الحالَ لم يعد كذلك. ففي أواخِرِ القرن العشرين؛ أصبَحَ السلفيون النقاويون يُقَدِّمُون فَهْمَهم للإِسْلَامِ على أنَّه نِظَامٌ مِعْيَارِيٌّ لاتاريخي، لا جِدَالَ فيه. ففي مَسْأَلة شَرَفِ المرأة مثلًا؛ كان الهلاليُّ يرى أنَّ الأوضاعَ ستتحسَّنُ إذا غَطَّتِ النِّساءُ رُؤوسَهُنَّ وأعناقَهُنَّ، وإذا فُصِلَ بين الجنسيْنِ فَصْلًا صارِمًا، وإذا لم تتشبَّه النساءُ بالرجال. وبعد أنْ أَوْرَدَ عددًا من الأدلَّةِ النَّقْلِيَّةِ؛ سَرَدَ حكايةً عن امرأةٍ مُسلمَةٍ عاقَبَها اللهُ بمرضٍ فَظِيعٍ، بسبب تبرُّجِها. وعندما تخلَّتْ عن هذا السُّلُوكِ وارتَدَت الحجابَ؛ شفاها اللهُ بمعجزةٍ[45]. ولم يقدِّم الهلاليُّ أيَّ سببٍ مَنْطِقيٍّ آخَرَ للاحْتِشَامِ.

السِّمْسَارُ الديني في الدار البيضاء

حدَثَ تغيُّرٌ ما في أوائل الثمانينيات، في وقْتٍ قريبٍ من الوقْتِ الذي صَدَرَ فيه ذلك الكُتَيِّبُ عن شَرَفِ المرأة. لأسبابٍ غيرِ واضحة؛ انتقَلَ الهلاليُّ من مكناس، واستقرَّ في الدار البيضاء. ووفقًا لما ذكره محمد بن سعد الشويعر، وهو أحَدُ العُلَماءِ السعوديين الذين كانوا على مَعْرِفَةٍ شَخْصِيَّةٍ بالهلالي وابن باز (وكان هو الوَسيط بين الرجلين أحيانًا)؛ كان ابنُ باز هو الذي اقْتَرَحَ هذه الخطوة، وتعهَّدَ بدَعْمِ زَمِيلِه المغربي ماليًّا. لكنَّ الشويعر لم يذكر ما السببُ وراءَ هذا الانتقال: فقد اقتَصَرَ على ذِكْرِ الظُّرُوفِ التي حلَّتْ بالهلالي. أمَّا في المغرب؛ فقد استمعتُ إلى رِواياتٍ مُخْتلفةٍ، فادَّعى البعضُ أنَّه انتقل إلى الدار البيضاء لأسبابٍ صِحِّيَّةٍ، وأصرَّ آخرون على أنّه كان يشعُرُ بالعُزْلَةِ وعدِمِ الرَّاحة في مكناس. وجميعُ هذه التفسيراتِ تَبْدُو معقولةً. وبالنَّظَرِ إلى شِدَّةِ هُجُومِه؛ فلن يكون من المستَغْرَبِ أن يكون خرُوجُه من مكناس نتيجةً للخِلافاتِ الدينية. لكنه قد يكون انتقَلَ لأسبَابٍ طِبِّيَّةٍ أيضًا. فقد كان يعاني من الملاريا، والربو، وقُرْحَة

المعِدة، والعَمَى، لسنواتٍ عديدة، وكان آنذاك في الثمانين من عمره. وعلى أيِّ حال؛ لقد استطاع أن يستأْنِفَ أنشِطَتِه في أكبر مُدُنِ المغرب. وكان يسكُنُ في الڤيلا التي تقع في حي بولو الراقي في الدار البيضاء، التي اشْتَراها ابنُ باز من أَجْلِه. وكان لديه سائِقٌ خاصٌّ، وكان منزلُه ممتلئًا بالزُّوَّار دائمًا، وأصبح له أتباعٌ وتلاميذُ، وكان يكتُبُ مقالاتٍ لمختلف المجلات الدينية، وكان يخطُبُ ويُلْقِي الدروسَ في مساجِدِ الأحياء المشهورة في المدينة، بما في ذلك عين الشق(46).

وتدلُّ الصُّوَرُ النادرة للهلالي، التي يرجِعُ تاريخُها إلى تلك الفترة؛ دلالةً واضِحَةً على تأثُّرِ الهلالي بالتصوُّرِ النقاوي للسلفية المتأثِّرِ بالمعايير الدينية السعودية. لقد أشرنا سابقًا أنه ظلَّ لفترةٍ طويلَةٍ يرفُضُ إعْفَاءَ لِحْيَتِه، وأنَّ صورته الرسمية، على الأقل حتى أواخِرِ الخمسينيات؛ كان يبدو فيها حَلِيقًا ومُرْتَدِيًا للزيِّ الغرْبِيِّ غيرِ الرسْمِي. لكنه أثناء عَمَلِه في الجامعة الإسلامية في المدينة المنوَّرة؛ انتهى عن التَّقْلِيلِ من شَأْنِ السُّنَنِ والآدَابِ المتعلِّقَةِ باللحيَةِ والملْبَسِ(47). وعلى الرغم من أنه لم يكن يعتَقِدُ أنَّ امتناعَ المرْءِ عن إطْلَاقِ لِحْيَتِه يُعَدُّ من الكبائر، لكنه لم يَعُدْ يَرَى أنَّ المسألةَ اختيارية. فقد أَصْبَحَ يَرَى أنَّ تقليدَ النبيِّ ﷺ واجِبٌ ديني على جميع المسلمين. وهكذا انتهى الهلاليُّ إلى أنَّه لا ينبغي أن يحاوِلَ تأويلَ الأحاديث المتعلِّقَةِ بالآداب، وإنما عليه أن يَلْتَزِمَ بأَحْكَامِها، بحيث يُصْبِحْ قُدْوَةً بذلك ويبْدُو مُتَّسِقًا مع دَعْوَتِه للسلفية(48). ومن هنا، يَظْهَرُ الهلاليُّ في الصورتَيْن المنشورتَيْن في نَعْيِه في المجلة المغربية الفرقان؛ رجلًا مُسِنًّا، وقد تغيَّر مَظْهَرُه تغيُّرًا كبيرًا. وتُظْهِرُ هذه الصُّور التي التُقِطَتْ عام 1980، أثناءَ رحلةٍ إلى الهند مع الإِمَامِ السعودي للحَرَمِ المكي؛ لِحْيَةَ الهلالي والبِشْتَ والشِّمَاغَ اللذيْنِ كان يرتَدِيهما. وتماشيًا مع عَادَةِ العُلَماء الوهَّابيين والكثيرِ من السلفيين النقاويين؛ لم يكن يَرْتَدِي عِقَالًا على رأْسِه، لتَثْبِيتِ الشِّمَاغ. وعلى الرَّغْم من أنَّ الوهَّابيين لم يحرِّمُوا ارتِدَاءَ العِقَال، لكنَّ المعتادَ بينهم وبين طُلَّابِهم أنَّهم لا يَرْتَدونه(49).

وفي المغرب؛ لم يكن من الممْكِنِ أن تَمُرَّ هذه الشخصيةُ الجديدةُ دُونَ

مُلَاحَظَةٍ. لقد سبَّب وجودُ الهلاليِّ، الذي كثيرًا ما وُصف بالوهَّابي؛ للمغاربة إزعاجًا واضحًا، الذين كانوا يتَعَامَلُون مع فَهْمِه للإِسْلَام وعَلاقَاتِه السعودية بكثيرٍ من الشَّكِّ. وحتى إلى يومِنا هذا؛ تكْثُرُ الشائِعَاتُ حَوْلَ كَوْنِه جُزْءًا من الطَّابُورِ الخامس السعودي. ويكْفِي إِيرَادُ مِثَالٍ واحِدٍ. في عام 2003؛ أَصْدَر عمر وجاج آيت موسى، الذي كان رَئِيسًا للنُّسْخَة الجديدة من مُنَظَّمَةِ الشَّبِيبةِ الإسلامية المغربية[50]، بَيَانًا صَرَّحَ فيه بأنَّ محمد زحل (و. 1943)، الواعِظ المغربي المعروفَ في الدار البيضاء؛ قد جنَّده الهلاليُّ لِصَالِح جهازِ المخابرات السعودي مُقَابِلَ 5000 درهم شهريًّا[51]. إنَّ هذه الادِّعاءاتِ التي لا أَسَاسَ لها تَفْتَقِرُ إلى المصْدَاقيَّةِ: فإنَّ زُحل، العضوَ السابق في الشبيبة؛ كان كَغَيْرِه هَدَفًا لحَمْلاتِ التَّشْويه[52]. ولكن مِن الثَّابِتِ أنَّ زُحل كان تِلْمِيذًا للهلالي. ونظرًا لأنَّ هذا الأخيرَ كان قَرِيبًا من المملكة العربية السعودية؛ فقد كان بَعْضُ النَّاسِ على اسْتِعَدادٍ لتَصْدِيقِ أنَّه كان يُجَنِّدُ الجواسيسَ لِصَالِحِ الرياض.

وعلى الرغم من عَدَمِ وُجُودِ أيِّ دَليلٍ على أنَّ الهلاليَّ عَمِلَ مِنْ قَبْلُ مع جهَازِ المخابرات السعودي؛ فلا يُمْكِنُ إِنْكَارُ أنَّه كان عامِلًا يَقْبِضُ أَجْرَهُ من المؤسَّسَةِ الدينية السعودية. وتؤكِّدُ المراسَلَاتُ الخاصَّةُ بينَه وبيْنَ ابنِ باز في السبعينيات والثمانينيات؛ أن المؤسَّسَاتِ الوهَّابِيَّةَ موَّلته وزُمَلاءَه، وكان أكثرهم في المغرب، لكنَّ بعضهم كَانَ في بلدانٍ أُخْرَى أيضًا، مثل فرنسا وبلجيكا والهند، حيث كان الهلاليُّ يُسَافِرُ بانتظام. وكان المالُ هو أَكْثر الموضُوعاتِ تكرُّرًا في هذه الرسائِل. فكان الهلالي - الذي كان هو نفسُه يتلَقَّى راتِبًا من السعودية - كثيرًا ما يطلب من ابن باز دَفْعَ بَدَلٍ شَهْرِي أو مَبْلَغٍ مَقْطُوعٍ لمختَلَفِ النُّشَطاءِ الدينيين، أو أَفْرَادِ أُسَرِهم، من الذين كانوا يعْمَلُون في الوَعْظِ أو التَّدْرِيسِ أو تَأْلِيفِ الكُتُبِ. ويبدو أنَّ ابنَ باز كان يَثِقُ بأَحْكَام الهلالي، ويُوَافِقُ على دَعْمِ هؤلاءِ الأفْرَادِ ماليًّا، ماداموا سلفيين في العقيدة. ويَظْهَرُ أنَّه في أوائِلِ الثمانينيات؛ كان مُتَوَسِّطُ رَاتِبِ الوُعَّاظِ، الذين تَرْعَاهم في السعودية، من العَامِلِين في المغرب؛ قد بَلَغَ 1000 رِيال سعودي شهريًّا، أو ما يعادِلُ 2500 درهم مغربي. ونظرًا لصُعُوبَةِ تَحْوِيل الأَمْوَالِ من السعودية إلى المغرب؛ فقد كان

الهلاليُّ يرجِعُ أحيانًا ببَعْضِ تلك الأموال، عندما تُتَاحُ له الفُرْصَةُ للسَّفَرِ إلى الرياض[53].

ولعلَّ السِّمْسَارَ الدِّينيَّ، هو الوَصْفُ الأَنْسَبُ لدَوْرِ الهلالي في هذا السِّيَاقِ. لقد كان يَشْهَدُ لصَالِحِ تلاميذِه السلفيين، ويعمَلُ على تقدُّمِهم في حيَاتِهم المهْنِيَّة، من خلال التوسُّطِ بينهم وبين المؤسَّسَةِ الدينية السعودية. وكان من أبرز هؤلاء التلاميذِ محمد بن عبد الرحمن المغراوي (و. 1948)، رئيس جمعية الدَّعوة إلى القرآن والسنة، أَكْبَرِ الجمعيات السلفية النقاوية في المغرب. وُلِدَ المغراوي بالقرب من الراشدية في منطقة تافيلالت، بلْدَةِ الهلالي الأَصْلِيَّة، وانتقل إلى مكناس لمتابعة الدراساتِ الإسلامية في مَعْهَدٍ تابعٍ للقرويين. ثم درَس في معهد ابن يوسف في مراكش، حيث عَمِلَ أيضًا مدرِّسًا في المدارس الابتدائية والثانوية. وبالإضافةِ إلى دِرَاسَتِهِ الرسميَّةِ؛ فقد حضَرَ دُرُوسَ الهلاليِّ، الذي زكَّاه في نهاية المطاف وأمَّن له قَبُولَه في الجامعة الإسلامية في المدينة المنوَّرة. ويمكن القَوْلُ بأنَّ هذه هي اللحظةُ الحاسِمَةُ في حياة المغراوي المهْنية. ففي السعودية؛ دَرَسَ على أَمْثَالِ ابن باز وأبو بكر جابر الجزائري وحماد الأنصاري. وعندما عاد إلى المغرب؛ استقرَّ في مراكش، وحَصَلَ على دَعْمٍ سُعُوديٍّ لتَأْسِيس جمعيَّتِه الدينية عام 1976. ثم أسَّسَ بعد ذلك شَبَكَةً من المراكِزِ التعليمية السلفية تُسمَّى دُورَ القرآن، ويوجَدُ منها الآنَ عَشَراتُ الفُرُوعِ في جميع أَنْحَاء المغرب[54].

وربما يكون عدَدُ الأفراد والمنظَّمَاتِ التي استفادت من نُفُوذِ الهلاليِّ على هذا النَّحْوِ قليلًا، لكنَّ فعاليَّةَ اتِّصالاتِه وعَلاقاتِه كانت واضِحَةً بما فيه الكفاية. وبالإضافَةِ إلى كونِه سمسارًا دينيًّا؛ فقد أصبح بمثابة المديرِ الإِقْلِيمي. فلم يكن الأمر مُقْتَصِرًا على تَوْزِيعِ الكُتُبِ المؤيِّدَةِ للسلفيين، نِيَابةً عن المؤسَّسَةِ الدينية السعودية؛ بل لقد أَدَارَ الميزانيَّةَ المغربية نِيَابةً عن ابن باز. وفي رسالةٍ من الهلالي إلى ابن باز، يرجِعُ تاريخُها إلى يونيو 1984؛ وَرَدَ ذِكْرُ مِنْحَةٍ سُعُودية قَدْرُها 140 ألف درهم (وهذا نحو 16 ألف دولار آنذاك)، ربما لتَغْطِيَةِ النَّفَقاتِ اللازِمَةَ لمدَّةِ ثلاثة أَشْهُر. وقد كان ذلك مبلغًا كبيرًا، وكان على الهلالي أن يوزِّعَهُ على مختلف الأَفْرَاد، وعلى نفسِه. (وقد أعطى نَفْسَه حِصَّةً قدرُها 25 ألف

درهم). ولكنه كان يبدو غَيْرَ رَاغِبٍ في اتخاذِ قَرَاراتِ الميزانيَّةِ دُونَ مُوَافَقَةِ ابن باز. فعلى سبيل المثال؛ لقد تسَاءَلَ عمَّا إذا كان ينبغي تَوْزِيعُ المال بالتَّسَاوي بين جميعِ الدُّعَاةِ المغاربة المسجَّلِينَ في كُشُوفِ الرَّواتِبِ، وعمَّا إذا كانتْ هذه المنْحَةُ ينبغي استخدَامُها في دَفْعِ الرواتِبِ فحسْبُ، أم يمكن أن تُسْتَخدم لأغراضٍ أخرى. وكتب إلى ابن باز: ''وأنا في انتظار أَمْرِكُم المُطَاع''[55].

يدُلُّ كلُّ هذا على أنَّ الهلاليَّ وَاصَلَ العَيْشَ في كَفَالَةِ العُلَماء السعوديين، على الرغم من عَوْدَتِه إلى بلادِه. وكان موقِفُه المهاجِمُ للإسلامِ المغربي ووجهات نظرِهِ النقاوية، التي تتفق تمامًا مع آراءِ كِبَار العُلَماء السعودية؛ قد أدَّى إلى مَوْجَاتٍ إضَافيَّةٍ ساهَمَتْ في تَرْسِيخِ سُمْعَتِه كإنْسَانٍ دَخِيلٍ مَشْبُوهٍ. وإذا صدَّقْنا شهادةَ أَحَدِ طُلَّابِه السابقين؛ فقد كان الهلالي سَرِيعَ الغضَبِ إذا دَافَعَ مُحَاوِرُه عن الأَفْكَار ''الشركية''[56]. ولذلك بَدَأَ بعْضُ خُصُومِه يُسَمِّيهِ شقِيّ الدين بدلًا من تقي الدين (حيث تَعْنِي كلمَةُ شقيّ في اللغة العربية الخبيثُ والمؤذِي)[57]. ومن بَعْضِ النَّواحي؛ لا بدَّ أنَّه كان لا يزالُ يَشْعُر بأنَّه مَنْبُوذٌ في بلدِه، كما كان الحالُ في أواخر الخمسينيات والستينيات. ولكنه في هذه المرَّة، وقد شجَّعَه الدَّعْمُ الماليُّ والمعنويُّ من المؤسَّسَةِ الدينية السعودية؛ لم يَكُنْ يُمَانِعُ في أنْ يُصْبِحَ ''بُعْبُعًا'' للمسلمين المغاربة التقليديين.

السلفية: من العقيدة إلى المنهج

منذُ السبعينيات فصاعِدًا؛ لم تُصْبح السلفيَّةُ مفهومًا واسعَ الانتِشَارِ في كتابات السلفيين النقاويين ونقادِهم وحَسْبُ، ولكنَّها أصبحَتْ أيضًا أيديولوجيَّةً في حدِّ ذاتِها. لقد كان هذا التطوُّرُ مُنْسَجِمًا مع ازْدِيادِ انْتِشارِ الإسلامَوِيَّة، أو ''الشُّموليَّةِ الإِسْلَامِيَّةِ''، التي يعرِّفها ويليام شيبارد William Shepard بأنها ''المَيْلُ إلى النَّظَرِ إلى الإسلام لا بالمعْنَى الضيِّق لـ 'الدِّين' من حيثُ العقيدةُ اللاهوتيَّةُ والصَّلَوَاتُ والعِبَاداتُ، ولكن أيضًا كَطَرِيقةِ حيَاةٍ كاملةٍ، مع تَوْجِيهِ السُّلُوكِ السياسي والاقتصادي والاجتماعي''[58]. وبسبَبِ إصْرَارِهم الشديدِ على الحِفَاظِ

على نَقَاوةِ الإسلام؛ لم يكن السلفيون النقاويون مُتَحَمِّسِين تمامًا للمَوْضَاتِ الفِكْرِية لتلك الأيَّام. فإنَّ المفكِّرين الإسْلاميين الذين استَوْلَوْا على خَيَالِ النَّاسِ في ذلك الوقْتِ؛ لم يَأْتُوا من بين صُفُوفِ السلفيين النقاويين، بل جَاؤُوا من صُفُوفِ الإسلاميين، الذين عُرِفوا بمَنْهَجِهم العَمَلِي والحَرَكِي، للإِصْلَاح السياسي والاجتماعي. وكان سيد قطب، وهو أحَدُ الرُّوَّادِ في هذا المجال؛ لا يزال مُؤَثِّرًا تأثيرًا عظيمًا، في أعْقَابِ إعْدَامِه عام 1966. وكذلك كانت الآراءُ النَّقْدِيَّةُ والأيديولوجية والشَّامِلَةُ لكلِّ شَيْءٍ لدى الإسلاميين الآخرين.

ولكنَّ كلمةَ تَحْذِيرٍ يجِبُ أن تُقالَ هنا. إنَّ الحديثَ عن تَأْثِيرِ الإسلاميين في السلفيين، أو العَكْسِ؛ يتضمَّنُ تَقْسِيمًا مفاهيميًّا لم يتبَلْوَرْ إلَّا خلال الرُّبْعِ الأخير من القرن العشرين. فإنَّه بجميعِ المقاييس؛ كانت الإسلاموَيَّةُ في انتِشَارٍ خلال السبعينيات، حتَّى في شِبْه الجزيرة العربية. وكان لوُجُودِ الآلافِ من الإِخْوَان المسلمين في المنْفَى في السعودية، وكان مُعْظَمُهم من مصر وسوريا والعراق - كان له تَبِعَاتٌ كُبْرى وسهَّلوا عمليَّةَ تَلَاقُحِ الأَفْكَار[59]. ونتيجةً لذلك؛ بدأ عدَدٌ من السلفيين النقاويين يُصِرُّون على تَمْييزِ أنفُسِهم عن الإسلاميين، لأنَّهم رأَوْا فيهم تَرْكِيزًا كَبيرًا على السِّيَاسة، ورأَوْا أنَّهم وَقَعُوا في الكَثِيرِ من الأَخْطَاءِ الدِّينيَّةِ، لا سيَّما في العقيدة. فالألبانيُّ مَثَلًا، كثيرًا ما ميَّز السَّلَفِيِّين من الإسلاميين في الثمانينيات والتسعينيات[60]. ومنذ ذلك الحين؛ شاعَت الانتقاداتُ السلفيَّةُ لشَخْصِيَّاتٍ مِثْل حسن البنا وأبي الأعلى المودودي وسيد قطب، على سبيل المثالِ لا الحَصْرِ. ولكن حتَّى يومِنا هذا، فهناك الكثيرُ من الحالاتِ الحُدُوديَّةِ بين الطائفتين، حيثُ مِنَ الصَّعْبِ رَسْمُ خَطٍّ واضِحٍ بين السلفيين النقاويين والإسلاميين - وهي المشكِلَةُ التَّصْنيفيَّةُ التي عَانَى منها المستشرقون وعُلَمَاءُ الإسلام على حدٍّ سَوَاء. ومن بَابِ أَوْلَى؛ فقد كانتْ خُطُوطُ التَّقْسِيمِ بينهما أقلَّ وُضُوحًا في السبعينيات، عندما لم يكن الضَّغْطُ على السلفيين النقاويين شَدِيدًا لوَضْعِ مِثْلِ هذا التَّمْييزِ. وبالنَّظَرِ أيضًا إلى عمليَّة "سَلْفَنَةِ" الإِخْوَانِ المسلمين، بعِبَارَةِ الباحِثِ المصري الراحل حسام تمام؛ فقد كان هذا التَّمْييزُ صَعْبًا في كثير من الأحيان[61].

وفي هذا السِّيَاقِ؛ ازْدَادَ انْتِشَارُ مفهومُ سلَفِيَّةِ المَنْهَجِ (وتُتَرجم عادةً إلى "method" أو "methodology"). ومن العُلَماءِ الذين لَعِبُوا دَوْرًا بارزًا في هذه العملية: مصطفى حلمي، أُسْتَاذِ الفلسفة المصري، الذي وُلِد في الإسكندرية عام 1932. ونشَأَ مصطفى حلمي في منَاخٍ فِكْرِيٍّ شديدِ التَّنَوُّعِ، في المرحلة الأخيرة من مصر الاستعمارية. ففي المدرسة الابتدائية [والإعدادية] والثانوية؛ تعلَّمَ بعْضَ اللُّغَتَيْنِ الإنكليزية والفرنسية، اللتَّيْنِ استخدَمَهما لاحِقًا في البحْثِ. وعام 1960، حصَلَ على ليسانس الآداب من جامعة الإسكندرية، حيثَ حصَلَ أيضًا على درجة الماجستير عام 1967، والدكتوراه عام 1971، وكلٌّ منها في الفلسفة. وفي الوقت نفسِه؛ كان مصطفى حلمي - وهو المسلم المتديِّن - متقبِّلًا لدَعْوَةِ الدُّعَاةِ المنتَسِبين إلى جماعة الإخوان المسلمين، وأصبحَ هو نفسُه نَاشِطًا أيضًا، على الرغم من أنه ليس من الواضِحِ ما إذا كان يَنْتَمِي رَسْمِيًّا إلى أيِّ مُنَظَّمَةٍ إسلامية[62]. وإلى جَانبِ غيرِه من العُلَماء المسلمين من مختلف الخَلْفِيَّاتِ؛ حضَرَ تَجَمُّعًا للعُلَماءِ عند محمد رشاد غانم (ت. 1992)، تَاجِرِ الفِضِّيَّاتِ والتُّحَفِ، وصاحبِ المكتبَةِ الشَّخْصِيَّةِ المثيرَةِ للإعْجَاب، والذي كان على علاقَةٍ وثيقَةٍ مع السلفيين من قَادَةِ أَنْصار السنة المحمدية في مصر وفي السعودية[63]. ومن خلالِه؛ اهتم حلمي اهتمامًا كبيرًا بابن تيمية، وبدأ تدريجيًّا يتبنَّى العقيدةَ السلفية.

وفي الستينيات، كان حِلمي لا يزال مَفْتُونًا للغاية بعقلانِيَّةِ الفلسفة، فلم ينظُرْ في العُلُوم الإسلاميةِ التقليديةِ باعتبارَها مجالًا مُمْكِنًا للتخصُّصِ فيه. ولكنه عندما كان طالبًا في الدِّرَاسَاتِ العُلْيَا في الفلسفة؛ ركَّزَ على مَوْضُوعاتٍ كشَفَتْ انتماءاتِه إلى الفِكْرِ الإسلامي. فقد تناوَلَتْ أُطْرُوحتُه للماجستير، التي كانت تحْتَ إِشْرَافِ العالِمِ الأشْعَرِي المتخرِّج في كامبردج، علي سامي النشار (ت. 1980)؛ النَّظَرِيَّةَ السياسيَّةَ، وناقَشَتْ مَفْهُومَ الإمامة في التاريخِ الفِكْرِي الإسلامي، منذ زمَنِ النبيِّ ﷺ حتى إلغَاءِ الخلافة عام 1924. وتُشِيرُ النُّسْخَةُ المنقَّحَةُ من هذه الرسالة، التي نُشِرَت بعد عشر سنوات عام 1977؛ إلى أنَّ حلمي كان يفكِّرُ بالفِعْلِ في الإسلام كأيديولوجيةٍ تُنَافِسُ أَنْظِمَةَ الفِكْرِ الأُخْرَى[64]. وكان تَوَقُّهُ إلى

الدَّوْلَةِ الإسلامية المُثْلَى، وإصْرَارُه على الثَّقافَةِ الإسلامية، وهُجُومُه الأيديولوجي ضِدَّ الصُّهيونية والاستعمار التقليديِّ الماضي والاستعمار الفِكْرِي الحالي - أو الغَزْوِ الثقافي، الذي كان يُشِيرُ إلى انتِشَارِ العلمانية وغيرِها من طُرُقِ التفكير الغربية -؛ كان كلُّ ذلك من سِمَاتِ الأيديولوجية الإسلامية التي ازْدَهَرتْ في ذلك الوقت. (وعلى العَكْسِ من ذلك؛ فقد كانت هذه هي الموضُوعَات التي بدَأَ السلفيُّون كامِلُو النقاوة، مثل الهلاليّ؛ في التَّقْلِيلِ من أَهَمِّيَّتِها). لم يكن حلمي ينظُرُ إلى الإسلامِ كنِظَامٍ سياسي اجتماعي وحسْبُ، كما فَعَلَ الإسلاميون؛ بل سَعَى إلى تَعْرِيفِ المنهج الذي وَصَلَ من خِلالَهِ العلماءُ المسلمون إلى الحقيقَةِ فيما يتعلَّقُ بهذا النظام وتطبيقه[65].

ومن الإنْصَافِ أن يُقَال إن كلِمَةَ المنهج أصبحَتْ من الكَلِمَاتِ الطَّنَّانَةِ في الأَوْسَاطِ الأكاديمية المصرية في فتْرَةِ الستينيات. ولذلك فليس من المستَغْرَبِ أن يتبنَّى حلمي هذا المصطَلَح. فإنَّ النَّشَّارَ، المشرفَ على رسالته؛ ظلَّ يستخدِمُهُ منذ الأربعينيات، وكذلك المشرفُ عليه مِنْ قَبْلِه، الفيلسوف الكبير مصطفى عبد الرزاق (ت. 1947)[66]. وكان الحديثُ عن المنْهَج بمثابة الحَدِيثِ عن الصَّرَامَةِ والتَّمَاسُكِ الفِكْرِيّ بالمفْرَدَاتِ العِلْمِيَّة - ولا شكَّ أنَّه كان مُصْطَلحًا مُفِيدًا للباحثين العرَبِ المشتَغِلِينَ بالعُلُومِ الإنسانية، في المعاهد الحديثة التي أُسِّسَتْ على غِرَارِ الجامِعَات الغَرْبية. وهكذا، أصبحتْ كلِمَةُ المنهج كلمَةً متكرِّرَةً بين الأكاديميين المصريين، وسرعان ما امتَدَّتْ شعبِيَّتُها إلى الدَّوَائِرِ الإسلامية، والفَضْلُ في ذلك يرجِعُ إلى حدٍّ كبيرٍ إلى تَأْثِيرِ سيد قطب. لقد درَسَ سيد قطب النَّقْدَ الأدَبِيَّ وعَمِلَ ناقِدًا أدبيًّا في مرحَلَتِه العلمانِيَّةِ أو مَا قَبْلَ الإسلامِيَّة، وكان كِتَابُه الأكاديميُّ الرئيسُ بِعُنْوَانِ (النقْدُ الأدبي: أُصُولُه ومَنَاهِجُه)، الذي نُشِرَ عام 1947. وكما يُشِيرُ عُنْوانُ الكِتَاب، كانَ قُطب على دِرَايَةٍ تامَّةٍ بمصطَلَحِ المنهج المستَخْدَم في الأَوْسَاطِ الأكاديميَّة. بل إنَّه وَصَفَ مَنْهَجَهُ النقدي الأدبي بالمنهَجِ التَّكَامُلِيّ[67]. ثم ظهَرَ ذلكَ المصطَلَحُ بعد ذلك في كتاباتِه الإسْلامِيَّة، حيث استَخْدَمَه بطريقةٍ مختلِفَةٍ قليلًا، لكي يَنْقِلَ الطَّبِيعَةَ الحرَكِيَّةَ والنِّظَامِيَّةَ للإسلام بوَصْفِه أَيْدُيولوجيا[68]. وتَبِعَهُ في ذلك أَكْثَرُ الإسلاميين المصريين. وتعَدُّ كِتَابَاتُ

محمد قطب (ت. 2014)، شقيقِه الأَصْغَر؛ أحدَ الأَمْثِلَةِ الرئيسةِ على ذلك. فإنها مَليئةٌ بالإِشَارَةِ إلى ''المنْهَجِ الإِسْلَامِيِّ الشَّامِلِ'' وغيرِها من التَّعْبِيراتِ ذات الصِّلَةِ بالمنهج، التي أَشَاعَها شقِيقُه[69].

وكذلك مصطفى حلمي، الفيلسوفُ والنَّاشِطُ للفِكْرِ السلفي؛ فإنه فَعَلَ للفِكْرِ السلفِيِّ ما فعَلَهُ سيد قطب للفِكْرِ الإِسْلامي - على الأقلِّ من النَّاحِيَةِ المفاهيمية. وعلى غِرَارِ ما كان عليه الحالُ في الستينيات والسبعينيات؛ تبنَّى حلمي مَوْقِفَ الإخوان المسلمين الفِكْرِيَّ المصادِمَ والنَّاقِدَ تمامًا للحضَارَةِ الغربية، لإِعَادةِ صِيَاغة السلفية كأيديولوجيَّةٍ دينيَّةٍ شامِلَةٍ، تُقَارَنُ بالإِسْلَاموِيّة. وكان مِفْتَاحُ هذا التحوُّلِ هو مَفْهُومُ المنهج السلفي، الذي كانَ له تَبِعَاتٌ نظرِيَّةٌ وعَمَلِيَّةٌ معًا. وقد وَصَفَه حلمي بأنَّه منهجٌ في البحْثِ يوفِّرُ معرِفَةً لا جِدَالَ فيها في جَمِيعِ جوانِبِ الحَياةِ (على سبيل المثال، إبستمولوجيا سلفية)، وكذلك طريقةَ تَطْبِيقِ هذه المعْرِفَةِ السلفية. بعبارة أخرى، كان المنهج السلفيُّ هو أَوْثَقُ مَسَارٍ وطَرِيقٍ ينبغي على الإِنْسَانِ السَّيْرُ فيه.

وبَعْدَ فتْرَةٍ وَجِيزَةٍ من إكْمَالِ أُطْروحَتِه للدكتوراه حوْلَ آراءِ ابن تيمية في التصوُّفِ؛ أصْبَحَ حلمي أُسْتَاذًا للفلسفة في دار العلوم، التابعة لجامعة القاهرة، حيثُ دَرَسَ البنا وسيد قطب. لكنَّ هذا الوَضْعَ استمرَّ لأَقلَّ مِن عام، ثم في عام 1972؛ قَبِلَ حلمي مَنصبًا آخر في جامعة الرياض (التي تُسمَّى الآن جامعة الملك سعود). وكان بين مصر والسعودية، عندما بَدَأَ العَمَلَ على كِتَابِه الذي رَسَمَ فيه لأوَّلِ مَرَّةٍ تَصَوُّرَه للسلفيَّة كأيديولوجيا. وتحت عُنْوان: قواعد المنهج السلفي؛ نُشِرَ للمرَّةِ الأُولَى عام 1976، ويُعَدُّ نتيجةً لِقِرَاءَةِ حلمي المدقَّقَةِ لِمُؤلَّف هنري لاوست عن ابن تيمية. يرجِعُ تاريخُ كِتَاب هنري لاوست باللغة الفرنسية *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-Din Ahmad b. Taimiya إلى عام 1939، لكنَّ حلمي لم يكن يفكِّرُ في الكِتَابَةِ عنه، حتى ترجمَه إلى

* تُرْجِم إلى العربية بعنوان: نظريات ابن تيمية في السياسة والاجتماع. (المترجمان).

اللغة العربية باحِثٌ مِصْريٌّ آخر، وطلَبَ منه أن يعَلِّقَ عليه بعضَ التَّعْلِيقاتِ العِلْمِيَّة. وافَقَ حلمي على ذلك، لكنه سرعان ما اكْتَشَفَ أنَّ لديه الكثيرَ ممَّا ينبغي أن يُقالَ. ولذلك، فقد كتَبَ مُقَدِّمَتين - واحدةٌ لكُلِّ مجلَّدٍ من مجلَّدَي الترجمة العربية، وبَلَغَ جُمْلَةُ ما كتب نحوَ 180 صفحة[70]. وقد أُعيدَ نَشْرُ المقدمة الأولى على الفور، في كِتَابٍ منفَصِلٍ بعنوان: قواعد المنهج السلفي، الذي أعَادَ تَحْرِيرَه عدَّةَ مرَّاتٍ، مع إضَافاتٍ كَبيرةٍ[71].

وفي هذا الكِتَابِ؛ حذَّرَ حلمي قُرَّاءَه من تَحْلِيلِ لاوست للإِسْلَام. وادَّعى أنَّ هذا المستشرِقَ الفرنسيَّ أخْطَأَ في قضايا مختلفةٍ، بدءًا من أَهْدَافِ الفُتُوحاتِ الإسلامية المبكِّرَةِ، إلى وَضْعِ أهلِ الذِّمَّةِ في التاريخ الإسلامي. والأَسْوَأُ من ذلك، أنَّ المقَالَ الذي نشره لاوست عام 1939؛ قدَّمَ تناوُلًا مُنْحَرِفًا لابن تيمية، بإِغْفَالِه مُناقَشَةَ جوانِبَ معيَّنَةٍ في فكره، ممَّا يُشيرُ إلى وُجُودِ تناقُضَاتٍ في كتابِه، وبمقارَنَتِه بين أفكَارِه السياسية والأَفْكَارِ السياسية للمفكِّرين الغربيين. في الواقع، لقد كان لاوست مُتَعاطِفًا إلى حدٍّ كبيرٍ مع ابن تيمية، لكنَّ حلمي أراد لقُرَّائه أن يتنبَّهُوا للعلاقة بين الاستشراق والاستعمار. ومن ثَمَّ؛ كان كتابُ حلمي بمثابَةِ المحاوَلَةِ لتَحْريرِ العقْلِ الإسلامي من الاستشراق، أولًا عن طَريقِ عرْضِ الإسلام الحقِّ - أو السلفيَّةِ الحقَّةِ -، كبرنامَجٍ مُتَفَوِّقٍ على غَيْرِه وشَامِلٍ لجميعِ جوانِبِ الحياة، ثُمَّ عن طريق تَصْويرِ ابن تيميةَ كمُفَكِّرٍ عُضْوِيٍّ لا غُبَارَ عليه، يمكن أن يَعتَمِدَ عليه المسلمون المعاصِرون، للتخلُّصِ من تَأْثِير الثَّقَافةِ الغَرْبِيَّةِ.

وفي الجُمْلَةِ؛ من الواضِحِ أنَّ حلميًّا كان يعتَبِرُ نفسَه سلفيًّا في العقيدة في منتَصَفِ السبعينيات. وقد حدَّدَ كتابُه: قواعد المنهج السلفي، مذهبَ السلف، باعتِبَاره العقيدةَ الأصْلِيَّةَ، التي انحرَفَتْ عنها جميعُ الطَّوَائِفِ والفِرَقِ العقَدِيَّةِ الأُخْرى. فإنَّ الخوارِجَ، والشيعةَ، والمعتزلةَ، والأشاعِرَةَ، كما يدَّعي؛ كلّهم انحَرَفُوا عن الحقيقةِ من القرن السَّابعِ فصاعِدًا. ولكنْ لأنَّ حلميًّا تناوَلَ السلفيَّةَ من وجْهَةِ نظَرِ العُلُومِ الإنسانية؛ فقد كان أُسْلوبُه في التَّحْليلِ ونَوْعُ الادِّعاءاتِ التي قدَّمَها؛ أقْرَبَ إلى الأدبِيَّاتِ الإسلامية منها إلى الدِّرَاساتِ السلفية. فَقَدْ

أوْضَحَ، على سبيل المثال؛ أنَّ الحاجَةَ تَدْعُو إلى العقيدة السلفية؛ لتُصْبِحَ الأسَاسَ العقائديَّ لبِنَاءِ الإنسان المسلم، لا على أسَاسٍ وطني أو قومي، مبْنِيٍّ على تقليدٍ ومُحَاكاةٍ لحضارةٍ أُخْرَى[72]. إنَّ العقيدةَ هُنَا تَعْنِي، بوضوحٍ؛ ما هو أَكْثَرُ من مجرَّدِ مجموعَةٍ من الاعتِقَاداتِ في الله والنبيِّ ﷺ والغَيْبِ.

وعلى الرغْمِ من أنَّ حلميًّا في قواعده للمنهج السلفي قد تناوَلَ مسائِلَ العَقِيدَةِ الإِسْلَامِيَّةِ والبِدَعِ العقَدِيَّةِ تناوُلًا صريحًا؛ فقد كان تناوُلُه للمسائِلِ الفِقْهِيَّةِ غيرَ وَاضِحٍ. فلم يشرَحْ حلمي بوضوحٍ ما مَعْنَى كَوْنِ المرء سلفيًّا في الفقه، لا سيما في طبعة 1976 الأصلِيَّةِ من الكتاب، على الرغم من أنه قد حدَّدَ أن الشَّكْلَ الوحيدَ الصَّحِيحَ من الاجتهاد - وهو طريقةُ ابنِ تيمية - هو الخُضُوعُ للنَّصِّ. وإنَّ المسلمين المتأثِّرينَ بالغَرْبِ وحدَهم، كما يقول؛ هم الذين يروْنَ أنَّ الاجتهادَ يَعْنِي السَّيْطَرَةَ على النُّصُوصِ ولَوْيِ أعناقِها، ليبَرِّرَ بها وجهاتِ نظرٍ معينَةً. وفيما يتعلَّقُ بهذه المسألة؛ لم يتردَّدْ في نَقْدِ العقلانِيِّينَ في العَصْرِ الحديث، الذين كانوا يَرْغَبُون في إِخْضَاعِ الشريعة الإسلامية لمتطلَّبَاتِ العصر الحديث، بل اتَّهم محمد عبده ورشيد رضا بتَمْهِيدِ الطريقِ لهذه النَّزْعَةِ[73]. وكما تبيَّنَ، فإنَّ **القاعِدَةَ الأُولى** من قواعِدِ المنهَجِ السلفي التي وَضَعَها حلمي هي تَقْدِيمُ الشَّرْعِ على العَقْلِ - وهي القاعدة التي ينبَغِي تطبيقُها في العَقِيدَةِ والفِقْه. **والقاعدة الثانية**، والتي هي إلى حدٍّ ما تُعَدُّ قاعدةً إضافِيَّةً مكرَّرة، هي رَفْضُ التَّأْويلِ الكلامي*، **والقاعدة الثالثة** والأخيرة هي الاستدلال بالآيات القرآنية.

والأهمُّ هو هذه القواعِدُ الفِعْلِيَّة، هو الجزء الذي خصَّصَه حلمي لمناقَشَةِ سِمَاتِ السلفية في العَصْرِ الحديث، بَدْءًا من الشُّمول. وبعبارته: ''[إن] مَدْلُولَ السلفية أَصْبَحَ اصطلاحًا جامِعًا يُطلَقُ على طَرِيقَةِ السَّلَفِ في تَلَقِّي الإسلام وفَهْمِه وتَطْبِيقِه''[74]. ومع هذا التَّعْريفُ يأْتِي نَقْدٌ للتقسيمِ الحديثِ للحياة، الذي يَضَعُ

* لا يظهر أنها قاعدة مكررة، فرفض التأويل الكلامي أخص من تقديم الشرع على العقل في القاعدة الأولى، فإن معارضة الشرع بالعقل قد تكون بالتأويل الكلامي، وقد تكون بغيره من الفلسفات والعلوم الأخرى. (المترجمان).

الدينَ على أفْضَلِ تَقْديرٍ في دائِرَةِ المجَالِ الخاصِّ. هذا الفَقْرُ الرُّوحي، إلى جانِبِ الخَلِيطِ المتكَرِّرِ للأيديولوجيات العلمانيَّةِ التي تبنَّاها بعضُ الناس، مِثل الديمقراطيَّةِ في المجَالِ السياسيِّ والماركسية في المجال الاقتصادي؛ كانَ كُلُّ هذا هَدَفًا لازْدِرَاء حلمي. وكانت السلفيَّةُ أعْلَى بكثيرٍ من جميع طُرُقِ الحياة الغربية، إذا فُهِمَتْ كتَصَوُّرٍ حضَارِيٍّ ومَنْهَجٍ ربَّاني - وهذه من التَّعْبِيراتِ القُطْبِيَّةِ البَارِزَةِ[75]. ووفقًا لحلمي؛ فإنَّ هذا المنهجَ يحتَوِي على جَمِيعِ المبادِئِ اللازِمَةِ لتَنْظِيم الجوانب الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للحياة. ومن ثَمَّ فقد صنَّف آراءَ ابن تيمية في السِّيَاسة تحت مُصْطَلحِ السلفية.

ومن أَجْلِ دَفْعِ عمليةِ الأَدْلَجَةِ إلى أَبْعَدَ مِنْ هذا؛ صَاغَ حلمي مَفْهومَ السلفية أيضًا من حيثُ القِيَمُ والهُوِيَّةُ. فكان من بَيْنِ هُمُومِه الرئيسةُ الدِّفاعُ عن السلفية باعتبارِها تصوُّرًا تقدُّمِيًّا - أكثر تقدُّميَّةً من أي أيديولوجيةٍ غربيةٍ. وقد كان هنا يَسيرُ على خُطَى مختلفِ المفكِّرين المسلمين، من خلال تحديد المفهومِ الإسلاميِّ للتقدُّمِ، الذي لا يقُومُ على الابْتِدَاع (أو التحرُّرِ من السلف)، وإنما الذي يقومُ على مُضَاهَاةِ المجتمَعِ الإسلامي الأَوَّلِ. لقد كانت السلفيَّةُ تقدُّمِيَّةً وتَطَلُّعِيَّةً إلى المستقبل، كما يقول، ولكن ليس بالمعْنَى الغربي؛ لأنَّ العلمانيَّةَ وتراجُعَ الدين في أوروبا لا يمكِنُ اعتِبَارُهما تَقدُّمًا. وبالمثْلِ، فقد كانت السلفيَّةُ عَقْلانِيَّةً، ولكن ليس بالمعنى الغربي. فقد كان العقلُ السليمُ، عند حلمي؛ قادِرًا على التعرُّفِ على كمَالِ الإسلام، وكمَالِ المنهج السلفي في نهاية المطاف. ولكنَّ هذا الفَهْمَ للتقدُّمِ والعقْلِ، غير الغربي على وجْهِ التحديد؛ كان أساسيًّا ليس فقط في المنْهَجِ والتصوُّرِ الإسلامي الشَّامِلِ، وإنما في الثَّقافة الإسلامية. وهكذا أصبحَتِ السلفِيَّةُ في كِتابِ حلمي هي التَّعْبِيرُ الأَقْصَى عن الأصالة، وهي الفكْرَةُ التي اسْتَعارَهَا من المفكّرين المصريين الذين هم على علاقَةٍ بالإخوان المسلمين، مثل محمد جلال كشك، وأنور الجندي[76]، لا من السلفيين النقاويين. وكذلك أقرَّ حلمي بأنَّه بنَى على كِتَاباتِ الإسلاميين الآخرين، ومن بينهم سيد قطب، وعبد القادر عودة، ومحمد الغزالي (وكلُّ هؤلاءِ على علاقةٍ

بجماعة الإخوان المسلمين)، وكذلك أبو الحسن الندوي (تلميذ الهلالي السَّابق من الهند)[77].

ولجميعِ هذه الأسباب، فقد بَدَتْ قَواعِدُ حلمي للمَنْهَجِ السلفي مقالةً انْتِقَائِيَّةً. وبصَرْفِ النَّظَرِ عن بعْضِ الأقْسَامِ المتعلِّقَةِ بالعقيدة؛ فلم يكُنْ أُسلوبُه مُشَابِهًا للنُّصُوصيَّةِ الجافَّةِ الشَّائِعَةِ عند السلفيين النقاويين، ولا كان مَحْكُومًا بالرَّغْبَةِ في تجنُّبِ جميعِ البِدَعِ والشَّوائِبِ، بالمعْنَى الواسِعِ لها. وعلى الرغْمِ من إصْرَارِه على الأصَالَةِ الإسْلَامِيَّةِ؛ فلم يتحَرَّجْ من استِخْدام أيِّ مَقُولاتٍ حديثَةٍ أو مُفْرَداتٍ غيْرِ تَقْليديَّةٍ، في إعادة صِيَاغَةِ السلفية. وفي السنوات اللاحقة، لم تخفَّ هذه العملية في تَفْسِيرِ السلفية كأيديولوجية كامِلَةٍ. فقد صدَر كتابُه الثاني حول هذا الموضوع عام 1983. وتحت عنوان: السلفية بين العقيدة الإسلامية والفلسفة الغربية؛ نَشَرت دارُ الدعوة في الإسكندرية ذلك الكتابَ، وهي دارُ نَشْرٍ يمتلِكُها بعضُ كِبَارِ الأَعْضَاء في جماعة الإخوان المسلمين، وأُعِيدَتْ طِبَاعتُه عِدَّةَ مرَّاتٍ. وفي هذا الكتاب؛ أعادَ حلمي تَنْظِيمَ العديدِ من الموضوعات التي قدَّمَها سابقًا في قواعد المنهج السلفي، حول التقدُّمِيَّةِ والعقلانية اللتَيْنِ تتضمَّنُهما السلفيةُ، وشُرُورِ الاستشراقِ، وكَمَالِ المنهج السلفي في مُقابِلِ جميعِ المذاهب الفلسفية الغربية. لكنَّه هذه المرَّة اعتمَدَ على مجموعَةٍ أوسَعَ من المصادِرِ الثانوية، مِنَ الترجمة العربية لتاريخ راسل للفلسفة الغربية، إلى الترجمَةِ العربية لكتاب هنري د. آيكن Henry D. Aiken: عصر الأيديولوجيا. ونتيجةً لذلك؛ فقد أَصْبَحَ أكْثَرَ تحمُّسًا لمهاجَمَةِ المزيدِ من الفلسفات الغربية. وكانت الماركسِيَّةُ ووَضْعِيَّةُ أوغست كونت مِنْ بَيْنِ أهْدَافِه الجديدة.

وكما يُوحِي عُنوانُ الكِتَابِ؛ كان الإسْهَامُ الرئيس للسَّلفيَّة بين العقيدة الإسلامية والفلسفة الغربية هو التَّفْرِيقُ بين المفْهُومِ الإسلامِيِّ والغَرْبِيِّ المزعُوم، للسلفية، على أَمَلِ الدِّفَاعِ عن المفهومِ الأوَّلِ منهما. ولم يكن في بَالِ حلمي أن يفرِّقَ بين التصوُّرَيْنِ النقاوي والحداثي من السلفية. لكنَّه عَرَضَ بدلًا من ذلك وجهَةَ نظَرٍ جديدة: فقد أصبح الآن يُعَرِّفُ السلفيَّةَ لا كأيديولوجية إسلاميَّةٍ معيَّنَةٍ،

وإنما كأيديولوجية عالمية، تطوَّرَتْ أيضًا في أوروبا كما يقول. واستشْهَدَ حلمي بكتابٍ مُتَرْجَمٍ للمؤرخ البريطاني أرنولد توينبي، وأصرَّ على أنَّ مصطلَحَ "السلفية" موجودٌ بالفِعْلِ في كِتَاباتِ المفكّرين الغربيية[78]. لكنَّ وجهة النظرِ تلك نابِعَةٌ من تَفْسيرٍ خاطئٍ لما قاله توينبي. ففي الترجمة العربية لكتاب توينبي: دراسة للتاريخ؛ تُرْجِمَتْ كلمِتَا Futurism وArchaism (وهما المقولتان المتَقابِلَتَانِ الشَّهِيرتَانِ لديه) إلى المُسْتَقْبَلِيّةِ والسلفية*، على التَّرْتيبِ[79]. وربما عَجَزَ حلمي عن إِدْرَاكِ أنَّ مصطلحَ Archaism عند توينبي لا عَلاقَةَ له بالمفهوم الإسلامِيِّ للسلفية، بصَرْفِ النَّظَرِ عن قَرَارِ المترجِمِ المصري أن يستَعْمِلَ هذا المصطلحَ في اللغة العربية، وربما فَضَّلَ حلمي أن يتجاهَلَ ذلك. وبالمثال، لم يتساءَلْ حلمي مُطلقًا هل كان من المناسِبِ للأكاديمي المصري الرَّاحِلِ يوسف كرم (ت. 1959) أن يُشيرَ إلى المفكِّرين الفرنسيين جوزيف دي مايستر، ولويس دي بونالد، وفيلستي دي لامينيس؛ بأنهم سلفيون. ففي أواخِرِ الأربعينيات من القرن العشرين؛ اختار كَرَم أن يُتَرجِمَ المذهَبَ التَّقْليدي traditionalism (وهي التَّسْمِيَةُ التي يصنِّفُ هؤلاءِ الفلاسفةَ الثلاثةَ إليها) إلى "المذهب السلفي"[80]. ودونَ أن يتوقَّفَ للتَّفْكِير في المزالِق المحتَمَلِة لهذه الترجمة؛ استعارَها حلمي واسْتَعْمَلَها للتأكيدِ على وُجُودِ السلفيين الكاثوليك في أَعْقَابِ الثورة الفرنسية[81]. لقد كان هذا جَدَلًا كاذِبًا في مُعْظَمه، لكنه تَابَعَه على الرَّغْمِ من ذلك. وخَلُصَ إلى أنَّ المفهومَ الإسلاميَّ للسلفية كان سَالِمًا من جميعِ العِلَلِ التي نَسَبها المفكِّرُون الغربيون المعاصِرُون إلى نُسْخَتِهم الخاصَّةِ من هذا المفهوم.

وقد كان هُناك الكثيرُ ممَّا يُزْعِجُ السلفيين النقاويين في كتاب حلمي السلفية بين العقيدة الإسلامية والفلسفة الغربية. فإنَّ استِعْمَالَه المتساهِلَ للسلفية كمُرَادِفٍ لمصطَلَحِ archaism ولمصطَلَحِ التَّقْليديَّةِ traditionalism، وتشبيهَه الخطيرَ للعقيدة بالأيديولوجيا الحديثة، واعتِمَادَه على أعْمَال الأكاديميين العلمانيين

* في قاموس المورد، تُرجِمت كلمة Archaism إلى: المهجوريَّة. ويمكن أن يُترجَم المصطلح أيضًا إلى: الأثريَّة. (المترجمان).

والإسلاميين؛ كلُّ ذلك كان يُصَادِمُ تَمْجِيدَ السلفيين للنّقاوة[82]. وعندما سُئِلَ الألبانيُّ عن رَأْيِه في نَاشِطٍ سلفِيٍّ مِثْل مصطفى حلمي*، خِلالَ مُكَالمةِ سُؤَالٍ وجَوَابٍ تليفونية، أجاب السؤالَ بسؤالٍ آخرَ:

الألباني: [وهل] هذا سلفي؟

المتصل: نعم.

الألباني: مصطفى حلمي سَلَفي؟

المتصل: يقول إنَّه سلفي.

الألباني: شو الدليل على سلفيتِه؟

المتصل (يسأل صاحب السؤال): شو الدليل على سلفيته؟

السائل (متحدثًا إلى الألباني): هو يكتب حَوْلَ السَّلَفِيَّةِ... ويدَّعِي أنه سلفي. ويَنْتَصِرُ لإِثْبَاتِ الصِّفَاتِ على مَذْهَبِ السَّلَفِ، ويذمُّ مذهبَ الأشاعرة، وينتَصِرُ لمذهب السلف، ودائمًا يذمُّ مَا عدَا مذهب السلف باستمرار.

الألباني، الذي يَبْدُو أنّه لم يكن يعلَمُ الكثيرَ عن حلمي، يقول قاطعًا هذه المحاورة: "هذا ما يدلُّ على كَوْنِه سلفي، آخي"**.

ولا شكَّ أنَّ الألبانيَّ كانت معَاييرُه أَعْلَى من غَيْرِه من العُلَماء: فليس كُلُّ من ادَّعَى أنه سَلَفِي، أو التَزَمَ بالمبادئِ الأساسيَّةِ للعقيدة السلفية؛ فهو يستحِقُّ هذا الاسْمَ. (وقد تغيَّر الكثيرُ في هذا الصَّدَدِ، منذ أوائِلِ القرن العشرين). وكثيرًا ما كَرَّرَ تحذيرَهُ ورَفْضَهُ للإسلاميين، ولا سيَّما أعْضَاء جماعة الإخوان المسلمين، الذين خَلَطُوا مع السلفيَّةِ أفْكَارًا ومواقِفَ غيرَ سلفيَّةٍ. ووفقًا لما ذَهَبَ إليه؛ فإنَّ هؤلاءِ الأفرادَ لم يكونوا نقاوِيِّينَ بما يكْفِي للاعْتِرَاف بكَوْنِهم سلفيِّين كامِلِي

---

* كان الحوار حول تقسيم التصوف إلى سني وبدعي، الذي يقول به ابن تيمية، والذي نسبه السائل -وهو أبو ليلى- للدكتور مصطفى حلمي. (المترجمان).

** الهدى والنور، الشريط 009. (المترجمان).

السلفية. ولذلك فإنَّ مفكِّرًا مثل مصطفى حلمي، مع خلفيتِه الفَلْسفِيَّة، ودِراساتِه الانتقائية، ومَنْهَجِه غيرِ المتجانِسِ في الإسلام؛ لم يكن لديْهِ أيُّ فُرْصَةٍ تقريبًا لِيَحْظَى بالدَّعْمِ الكامِلِ من الألباني. وفي أَحْسَنِ الأحوال؛ كان الألبانيُّ لِيَقُولَ عن حلمي ما قاله عن سيد قطب؛ وهو أنَّه ليس عالمًا، وإنما هو رجُلٌ أديبٌ كَاتِب، لم يُتْقِن المنهجَ السلفي[85]. وها هنا مُفَارَقَةٌ ذاتُ دِلالةٍ: فكُلَّمَا استَلْزَم العُلَماءُ السلفيون المزيدَ من النقاوة في كُلِّ جانِبٍ من جَوانِبِ الحياة؛ اتَّسَعَ ولا بدَّ مَفْهومُهم للسلفية، وازْدَادَ أَدْلَجَةً، ومن ثَمَّ ازْدَادَ ابْتِكارًا. وبحلُولُ الثمانينيات؛ دافعَ الألبانيُّ عن فِكْرَةِ السلفيَّةِ كمنهَجٍ شامِلٍ، يقودُ جميعَ جَوَانِبِ حياةِ المسلمين - في العقيدة والعِبادة والسُّلوكِ والملْبَسِ والتعليم والسياسة، وما إلى ذلك. ولم يستَخْدِم اللُّغَةَ الفلسفيَّةَ العالية كما فعَلَ حلمي، وكان في الغالِبِ يتحدَّثُ حول المنهَجِ السَّلَفِيِّ من ناحِيَةٍ إبِسْتُمُولوجيَّةٍ - أي من ناحيةٍ كَوْنِهِ وسيلَةً للوُصُولِ إلى الفَهْمِ الصَّحيحِ للإسلام -، لكنَّه مع ذلك اشْتَرَكَ مع حلمي في كَوْنِ السَّلفيَّةِ نِظَامًا فِكْرِيًّا شَامِلًا.

وللتَّوْضِيح، ينبغي الإِشَارَةُ إلى أنَّ مُصْطلحَ منهج السلف لم يكن جَديدًا، وقد كان الألبانيُّ يستَعْمِلُه أحيانًا، منذ أواخِرِ الستينيات على الأقل، وربما منذ 1954[86]. وقد فَعَلَ الفاسي الشيءَ نفسَه في مراسلاتِه الخاصَّة في منتصف الثلاثينيات. وكذلك استعمَلَ ذلك المصطلحَ عُلَماءُ مسلمون سابِقُون، كما يتبيَّن هذا من عدد مجلة الإصلاح لعام 1928، التي كان يُصْدِرُها محمد حامد الفقي[87]. فمن الناحية الفنِّيَّةِ؛ لم يختَرِعْ حلمي ولا الألباني هذا التعبيرَ. وما فَعَلاه هو أنهما جَعَلاهُ في الصَّدَّارَةِ، وصَبَغَا عليه معْنًى جديدًا قويًّا. ويبقَى من غير الواضِحِ ما إذا كان أحدُهما قد أَثَّرَ على الآخِرِ، حتّى ولو بطريقةٍ غيرِ مُبَاشِرَةٍ، ولكن لا شكَّ في أنَّ منشوراتِ حلمي حول المنهج السلفيِّ خلَقَتْ إثَارةً من نَوْعٍ مَا بيْنَ عامَيْ 1976 و1983، وأنَّ ذلك ساعَدَ على نَشْرِ الأيديولوجية السلفية في المراحِلِ المبكِّرَةِ. وفي عام 1985؛ منَحَتْ مؤسَّسَةُ الملك فيصل السعودية، جائزةَ الملك فيصل المرموقَةَ والسَّخِيَّةَ لمصطفى حلمي في الدِّرَاساتِ الإسلامية (إلى جانِبِ اثنَيْنِ من الأكاديميين المصريين، كان لهما علاقَاتٌ مع

الدوائِرِ السلفية، ودرَّسا في المملكة العربية السعودية). لقد تلقَّى حلمي هذا التكريمَ تَقْدِيرًا لثلاثةِ إِنْجَازاتٍ بحثيَّةٍ استثنائية - ومن بينها: قواعد المنهج السلفي، والسلفية بين العقيدة الإسلامية والفلسفة الغربية[88]. ومَهْمَا كانت صِيَاغَتُه للسَّلفيَّةِ كمَنْهَجٍ وأيديولوجية مجازِفَ؛، فإنَّ تلك الصياغةَ قد لمسَتْ وَترًا واضِحًا عند المفكِّرين والمدَّعين للسلفية في جميعِ أَنْحَاءِ الشرق الأوسط، ولا سيما في مصر والسعودية. وقد تبنَّى العديدُ منهم مَنْهَجَه، جُزئيًّا أو كُليًّا، وساهموا في مزيدٍ من الانتشار للصُّورَةِ الأيديولوجية من السلفية[89].

كان كلُّ هذا مُتَناغِمًا مع التَّطوُّراتِ المفاهيمية الأَوْسَعِ في الفِكْرِ الإسلامي، في أواخِرِ القرن العشرين. ومنذ السبعينيات؛ أصْبَحَ مفهومُ المنهج السلفي شائِعًا للغاية: فقد أَصْبَحَ جميعُ العُلَماء السلفيين تقريبًا يستخْدِمُونه آنذاك. ولكن لماذا نجَحَتْ إِعَادةُ صِيَاغَةِ السلفية هذه نَجاحًا كَبيرًا؟ وبصَرْفِ النَّظَرِ عن القُدْرَة على التَّنَافُسِ مع الإسلاميين في تَقْدِيمِ مُخَطَّطٍ إسلاميٍّ شامِلٍ للحياة؛ فما المزايا في وَصْفِ السلفية بالمنهج، بدلًا من المذهب؟ وعلى الرغْمِ من أنَّه كان لا يزالُ شائِعًا؛ فإن التَّعْبيرَ الأخيرَ كان يَطْرَحُ بعضَ المشكلات. إنَّ مفهومَ مذهب السلف يرجِعُ إلى فَتْرَةِ القُرُون الوسطى، وكان لا بدَّ أن يظلَّ مُصْطَلحًا معياريًّا عند مُنَاقَشَةِ المسائِلِ العقدية، لكنَّه أَثْبَتَ أنه مُعَرْقِلٌ إذا طُبِّق في المجال الفقهي. فكيف يمكن للسلفيين أن يتحدَّثُوا عن المذْهَبِ السلفي الشامِلِ في كلٍّ من العقيدةِ والفِقْهِ، في حين أنَّهم اعتقَدُوا أنَّ السلف الصالح لم يتبنَّوْا أيَّ مذهَبٍ فِقْهِيٍّ معيَّن[90]؟ فمن أَجْلِ الدِّفَاعِ عن منهجِهم غير المذهبي أو ما قبل المذهبي في الفِقْه الإسلامي؛ اضْطُرَّ السلفيون النقاويون إمَّا إلى تجنُّبِ كلمة المذهب تمامًا، أو أنْ يقولوا إنَّ السلفيَّةَ كانت مَذْهبًا دون أن يكون في الحقيقةِ كذلك، كما لو كانت المذهب الفقهي الذي يحذِّرُ المسلِمِين من التَّمَسُّكِ بأي مَذْهَبٍ فِقْهِيٍّ. وفي ظلِّ هذه الظروف؛ أصبح مفهومُ المنهج بديلًا مثاليًّا. وفضَّل السلفيون النقاويون القوْلَ بأن السلف قد اتَّبَعُوا سِلْسِلَةً من المبادئ السليمة - أي منْهَجًا فقهيًّا -، بدلًا من أن يكونوا قد اتَّبَعُوا مَذْهَبًا محدَّدًا.

وكان لدى السلفيِّين مُشْكِلةٌ أُخرَى تتعلَّق برغبَتِهم في تَقْيِيم النَّقاءِ المزعوم للمسلمين، فيما يتجاوَزُ مسائِلَ العقيدة والفقه. وبالنَّظَرِ إلى صَحْوَةِ الإسْلامويَّةِ وقِلَّةِ المحفِّزَاتِ على المشاركَةِ في تعاوُنٍ استراتيجي؛ فإن عددًا متزايدًا من السلفيين أرادُوا التَّمْييزَ بين النقاويين الحقيقيين وغيرِهم من المشْتَبَه فيهم في كلِّ جَانِبٍ ممْكِنٍ. غير أنَّ مفهومَ مذهب السلف لم يكن يوفِّرُ لهم ما يكْفِي من المرونَةِ المفاهيمية للقِيَام بذلك. كيف يُفتَرَض أن يصنِّفَ السلفيون العلماءَ والنَّاشِطِين الذين اهتمُّوا وراعَوْا أجزاءً من السلفية، لكنهم لم يكونوا "أنقياء" في جميع المجالات؟ كيف يمكن للألباني، مثلًا؛ أن يَرْفُضَ وَصْفَ مصطفى حلمي بالسلفي، حتى مع التِزَامِ هذا الأخيرِ بعقيدة السلف؟ في كثيرٍ من الحالاتِ؛ كان مُصْطَلَحُ المذهب (بمعناه التقليدي، العقَدِي أو الفِقْهِي) غيرَ مُنَاسِبٍ للتَّعْبيرِ عن الخِلَافاتِ الإبِسْتُمُولوجية، والسياسية، وغيرِها من الموضوعات الواقِعَةِ خارجَ المجال الضَّيِّقِ للأرثوذوكسية والأرثوبراكسية (التقويمية). ومرَّةً أُخْرى؛ قدَّمَ مفهومُ المنهَجِ السَّلَفِيِّ الحلَّ الأمْثَلَ؛ لأنَّ قابليَّتَه للتَّطْبيق لم تَعْرِفْ حُدُودًا.

ووفقًا لشَخْصِيَّةٍ انسحابيَّةٍ*، مِثل الألباني؛ كان هُناكَ بالفِعْلِ منْهَجٌ سلَفِيٌّ للتعامُلِ مع المسائِلِ السياسيةِ، ويَقَعُ في قَلْبِ هذا المنهَجِ مبدآن: التصفية والتربية. لقد كان يتطَلَّعُ إلى إقَامةِ دَوْلَة إسلاميَّةٍ نقِيَّةٍ، غيْرِ مُلَوَّثَةٍ بالتَّأْثيراتِ الحديثة والخارجية، لكنَّه دعَا إلى الصَّبْرِ بَدَلًا من الثَّوْرَةِ. فقَبْلَ أنْ يتمكَّنَ المسلمون حتَّى من النَّظَرِ في إنْشَاءِ حُكُومَةٍ إسلامية نقيَّةٍ؛ كان عليهم أولًا أنْ يُنَقُّوا دِينَهم، وأن يَدْعُوا الآخرين إلى النَّقاوَةِ الدينية. وإنَّ العَجْزَ عن إيلَاءِ الأولويَّةِ للتَّصْفِيَةِ والتَّربِيةِ، كما يقول الألباني؛ يُعَدُّ انحِرَافًا عن المنهج السلفي. ولذلك فقَدْ أَعْرَبَ عن خَيْبَةِ أمَلِهِ في الإسلاميين الذين يتبَنَّوْنَ المنهج السلفي عقيدةً وفكرًا، دونَ تَطْبيقِه عَمَلِيًّا، ودُونَ دَعْوَةِ الآخرين إليه[91]. بعبارَةٍ أُخْرى؛

* أي بالمعنى السياسي. (المترجمان).

كان هؤلاء الإسلاميُّون إمَّا مُسَيَّسِينَ للغَايةِ وإما مَهْوُوسِينَ بالتَّغْيِيرِ السِّياسِي، فلم يكونوا مُكْتَمِلِي السلفية، حتى وإنْ ظهَرَ خِلَافُ ذلك.

وقد وَجَدَ الألبانيُّ أسبابًا إضافِيَّةَ لمُسَاءَلَةِ سلفيَّةِ الآخرين. فإنَّ الوَلَاءَ لحِزْبٍ أو جمَاعَةٍ إسلامية (مثل جماعة الإخوان المسلمين) يُعَدُّ حِزْبِيَّة، وهي انحِرَافٌ عن المنهَجِ السلفي، كما يرى الألباني[92]. وكذلك كانَتْ عادَةُ الإخوان المسلمين أن يَرْتَدُوا الملابِسَ الغَرْبِيَّةَ وأن يُقَصِّروا لِحَاهم - وهما أَمْرَان يمكِنُ القوْلُ إنهَّما من الآدَابِ التي لم تكن مُقْتَصِرَةً بالضرورة على السلفية في منتصف القرن العشرين[93]. وفي الجُمْلَةِ؛ قدَّمَ مفهومُ المنهج للسلفيين النقاويين وَسَائِلَ مفاهيميَّةً أوْسَعَ للاحْتِوَاءِ والاسْتِبْعَادِ. وهذا هو السببُ في أنَّه حتَّى يومِنا هذا؛ تُصَاغُ المناقَشَاتُ حوْلَ العمَلِ السياسِي في مُفْرَداتٍ من المنهج. ومن ثَمَّ فقَدْ أذاق الألبانيَّ مُنَافِسُوه من السَّلفِيِّين من الدواءِ نفسِه: ففي عام 1999، اتَّهَم أبو قتادة الفلسطينيُّ، وهو واعِظٌ أردني راديكالي، يرتَبِطُ بصِلَاتٍ مزعومَةٍ مع تَنْظِيم القاعدة -؛ الألبانيَّ بأنَّه سلفِيُّ الاعتقاد لكنَّهُ صُوفِيُّ المنهج. فلم يَفْهَمْ أبو قتادة السَّبَبَ الذي يجعَلُ أيَّ إنْسَانٍ يشجِّعُ السَّلْبِيَّةَ، ويحثُّ المسلمين على إنْشَاءِ الدولة الإسلامية في قلوبِهم أوّلًا - وهي العبارَةُ التي كرَّرها الألبانيُّ كثيرًا، لكنَّ أبا قتادة اعتبَرَها نموذَجًا من التصوُّفِ الذي يَنْبِذُ هذا العَالَمَ[94]. ووصَفَ آخرون ما يُسمَّى بالجِنَاح الجِهَادي من الإسْلامَوية بأنه سلفي العقيدة، وجهادي المنهج؛ للتَّأْكيدِ على أنَّ السلفِيَّةَ الحقَّةَ تسْتَلْزِمُ العمَلَ العنيفَ ضِدَّ الكُفَّار[95]. ومن ثَمَّ فإنَّ النُّشَطاءَ الذين يتَّفِقُون على تفسير الحنبليَّةِ الجديدة للصِّفَاتِ الإلهية والتوحيد؛ يمكِنُ أن يُبْرِزُوا خلافَهم فيما يتعَلَّقُ بالعَمَلِ السِّياسِي.

***

إنَّ تحديدَ ملامحِ المنهج السلفي هو بالطبْعِ أمرٌ يدْخُلُه التَّأْويلُ، ولذلك ما زالت المناقشاتُ مستمرَّةً حول ملامِحِ هذا المنهج. والأكثرُ أهميَّةً من وجهة نظر التَّاريخِ المفاهيمي؛ هو كيْفَ لم يَعُدْ بإمْكَانِ أيِّ شيءٍ أن يُفلِتَ من مَجَالِ السلفية، بنهاية القرن العشرين. وبفَضْلِ عمليةِ الأَدْلَجَةِ تلك؛ لم يعُدْ بإمْكَانِ

العُلماء والنَّاشطين أن يتغاضَوْا عن أيِّ جانِبٍ من جَوانِبِ المنهج السلفي الشامِل. وعلى الرغم من أنَّ الهلاليَّ تبنَّى رؤيةً أَكْثَرَ شُمُولًا من السلفية منذ السبعينيات فصاعدًا (كما تُشيرُ وجهاتُ نظرِه حولَ اللباس وشَعْرِ الوجه)؛ لكنَّه لم يُشَدِّدْ على فِكْرَةِ المنهج، ولم يَعِشْ طَويلًا ليرى انتشَارَ شَعْبيتها خلال التسعينيات. وعلى أيِّ حال؛ ليس من الواضِحِ أين كان سيَقِفُ في بعْضِ القضايا الرئيسة المرتبِطَةِ بالمنهج السلفي. فإنَّه باعتبارِه السلفيَّ القديمَ الذي كان له علاقَاتٌ شخصِيَّةٌ مع مختلفِ أنواعِ النُّشَطاء المناهِضين للاستعمار في عصر القومية الإسلامية؛ لم يكن يُعَارِضُ تَسْيِيسَ المسلمين مُعارَضَةً مَنْهجيَّةً. وكما رأينا في الفصل الثالث؛ لم يكن لديه أيُّ سببٍ في منتصف القرن العشرين لشَجْبِ الإسلاميين في مصر وجنوب آسيا، الذين كانوا جميعًا يعمَلُون على تَعْزِيزِ الهُويَّةِ الإسلامية ووحَدْة الأمة ضدَّ التعدِّي الاستعماري.

وكما تبيَّن لاحقًا؛ لقد كان الهلاليُّ على اتِّصَالٍ مع البنا في الأربعينيات؛ لكنَّ الرجلَيْنِ لم يجْتَمِعَا شخصيًّا. لقد كتب البنا إلى الهلالي في تِطوان، وطلَبَ منه أن يُصْبِحَ مُرَاسِلَ مجلة الإخوان المسلمين، التي سُمِّيَتْ باسم الجماعة، وكانت تَصْدُرُ في القاهرة بين عامي 1942 و1948. وقَبِلَ الهلاليُّ ذلك العَرْضَ، وكتَبَ بعضَ المقالاتِ تحت اسْمٍ مُسْتَعار، إلى أن اكتشفَت السُّلُطاتُ الاستعمارية البريطانية والإسبانية هذه الحِيلَةَ، وقَطَعَتْ هذا التَّعاوُنَ[96]. وفي مذكِّرَاتِه الدينية التي كتبها الهلاليُّ بعد ذلك بنحو ثلاثة عُقُود عام 1971؛ ظلَّ الهلاليُّ يُثْنِي على جُهُود البنَّا، على الرغم من أنَّ هذا الأخيرَ لم يكن قطُّ بطَلًا من أَبْطَال السَّلفية. (كانت استِعَارَةُ البنا للمُمَارَسَات والتَّشْكِيلات الصُّوفية، وكذلك عدمُ التزامه بالنَّقاوة العقدية؛ كافِيَيْنِ لنَفْيِ السلفية عنه)[97]. وبالإضَافَةِ إلى ذلك؛ فقد قال أحَدُ الأعضاء البارزين في جماعة الإخوان المسلمين في العراق إنَّ الهلاليَّ ظلَّ على صِلَةٍ بأَعْضَاء الجماعة حتى وَقْتٍ متأَخِّرٍ من حياته[98]. وبحسب ما لدينا، فيمكن أن يُقالَ إنَّه لم ينضَمَّ رَسْمِيًّا قطُّ إلى جماعة الإخوان، ولكن يبدو أنَّه كان مُتَعاطِفًا معها. وكذلك يجب أن نضَعَ في اعتبارِنا أنَّ العديدَ من تلاميذِه في ندوة العلماء، قد تعاونوا مع المودودي، وعَمِلُوا في

تَنْظِيمِه الإسلامي، الجماعة الإسلامية، في الهند وباكستان[99]. ولا يبدو أنَّ أستاذَهم السابقَ قد انْتَقَدَهم قَطُّ من أجل ذلك.

وسيكونُ من المبَالَغة الشديدةِ أن يُقالَ إنَّ الهلاليَّ كان إسلامويًّا في الباطن. لكنَّ ما أَعْجَبَه حقًّا في الإخوان المسلمين والجماعات الإسلامية الأُخْرى هو فَعَالِيَّتُها في مجال الدعوة. أمَّا سائِرُ أنْشِطَتِها الأُخْرَى فلم تُثِرْ فُضُولَه بالقَدْرِ نفسِه. وفي السبعينيات والثمانينيات؛ كان مشغولًا للغاية بقضايا الأرثوذوكسية والأرثوبراكسية (التقويمية)، فلم يَفْرُغْ للمُشَارَكَة في برامج الإسلاميين الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. ثم إنه ظلَّ انسحابيًّا أيضًا. وقد أَعَادَ التَّأْكيدَ على وَلائِه للملك الحسن الثاني، وأَثْنَى عليه لنَشْرِه للإسلام، على الرَّغْمِ من أنَّ هذه كانت مجرَّدُ مَدَائِحَ جَوْفاء[100]. ولكن من الصَّعبِ أن نحدِّدَ بدِقَّةٍ كيف كان الهلاليُّ يشْعُرُ تجاه الإسلاميين آنذاك. فعلى الرغم من أنَّه لم يكتُبْ في انْتِقَاد القَصْرِ؛ فإنَّه لم يكتب أيضًا في نَقْدِ مُعَارِضِيه. وقد تحاشَى مُنَاقشةَ مِثْلِ هذه القضايا. ومع ذلك؛ فإن جميعَ أنواعِ النَّاشِطِين الدينيين، ومن بيْنِهم النَّاشِطون المسيَّسُون؛ كانوا مُنْجَذِبين إليه. ففي مكناس؛ استْقَطَبَ العديدَ من الطُّلَّاب من الشبيبة الإسلامية، الذين حَضُروا دروسَه في المساجِد وفي بيتِه. وعلى غِرَار العديد من الإسلاميين في السبعينيات؛ كان هؤلاء الشباب يبجِّلُون كتاباتِ سيد قطب، الذي كانوا يَجْمَعُون بين تعالِيمه وتَعَالِيم الهلالي. وفي نهاية المطاف؛ كانوا يعتبرون أنفسَهم سلفيين في العقيدة، وحَرَكِيِّين في المنهج (وهي إحْدَى الصفات القُطْبِيَّة الجَوْهَرِيَّة الأُخْرى، وهي تعني ''مُتحرِّك'' [أو ''ديناميكي'']، أو ''استِبَاقي''). ووفقًا لأحَدِ هؤلاء الشبيبة، وهو شكيب الرمال (و. 1957)؛ لم يكن الهلالي حركيًّا، لدرجةِ أنَّ دُروسَه الدينية المجَرَّدة سرعان ما أَصْبَحت مُمِلَّة[101]. لكنَّ عضوًا سابقًا آخَرَ من الشبيبة، وهو عبد العزيز بومارت (و. 1958، ت. 2012)؛ ادَّعى أنَّ الهلالي كان يُشيدُ بالعمل الحركي عمومًا، وأنْشِطَةِ الشبيبة خصوصًا[102].

وعلى أَغْلَبِ الظَّنِّ؛ لقد كان الهلالي يقدِّر الواجِهَةَ العامَّةَ لهذه الجماعة،

حيث عارَضَ أعضاؤُها الطُّلّاب الماركسيين، وعزَّزُوا حركَةَ التَّعْريب، ودَعَوْا إلى أَسْلَمَةِ المجتمع. ولكن مِنْ غَيْرِ الواضِحِ هل كان على عِلْمٍ بالوَجْهِ الآخَرِ السِّرِّيِّ والتَّخْرِيبِيِّ للشَّبيبة، وما إذا كان قد دَعَمَ تلك الجماعةً، بعْدَ أنْ بدأ الملكُ الحسن الثاني حملاتِه للقَضَاءِ عليها عام 1975، بعْدَ التورُّطِ المزعُوم لها في اغْتِيالِ أحَدِ الزُّعَماءِ السياسيين الاشتراكيين[103]. لكنَّ المؤكَّدَ هو أنَّ الهلاليَّ كان يَهْتَمُّ بأرثوذوكسية النُّشَطاءِ الإسلاميين أكْثَرَ من مواقِفِهم السياسية. وفي مقابَلَةٍ أُجْرِيت عام 2002 مع مجلة البيان، ومقرُّها لندن؛ ذكر محمد زُحل محادَثَةً جرَتْ بينه وبين الهلالي في مكناس، ربما في منتصف السبعينيات. وعندما سأله الهلاليُّ عن موقِفِ الشبيبة فيما يتعلَّقُ بالعقيدة؛ ذكرَ له زحل بعْضَ الكتُبِ التي استخدمها هو وزملاؤُه من الإسلاميين كمَصَادِرَ للعقيدة. فذكر منها كتابَ التوحيد لمحمد بن عبد الوهاب، والعقيدة الواسطية لابن تيمية. ووفقًا لما ذكره زحل؛ سُرَّ الهلاليُّ بذلك، وشكرَ الشبيبة على اعتِمَادِها على المصادِرِ السَّلِيمةِ. وعندما سأله مُحَاورُه عن الشَّائِعات التي تقول إنَّ الهلاليَّ كان يقول بِبِدْعِيَّةِ العمَلِ التَّنْظِيمي؛ أنْكَرَ زحل أنْ يكونَ السلفيُّ المغربيُّ قد قال بذلك. وادَّعى زحل أن جُلَّ الشبيبة كانوا يَزُورونَ الهلاليَّ، وأنه لم ينْتَقِد الجماعةَ قَطُّ ولا عمَلَها التَّنْظِيميَّ[104].

وعلى الرَّغْمِ من أنَّه من الصَّعْبِ تصديقُ أنَّ الهلاليَّ لم يحذِّر أعضاءَ الشبيبة قطُّ من الحِزْبية، أو من شُرُورِ عدَمِ الاستِقْرَار السياسي؛ فإنَّ ذِكْرياتِ كُلٍّ من زحل وبومارت قد تكون صحيحةً. فمِنَ الوارِدِ أن يكون الهلالي قد اعتبَرَ الشبيبةَ كِيَانًا جيدًا بسبب نقاوتِه العقدية. فإنه في كلِّ مرَّة انْتَقَدَ الإسلاميين؛ كان انتقادُه من زَاوِيَة عقدِيَّة. فقد كانت استقامَتُهُ العقدية هي التي دفَعَتْهُ إلى الإِنْكَارِ على عبد السلام ياسين (ت. 2012) مثلًا، مؤسِّسِ جماعة العدل والإحسان المتأثِّرَةِ بالصوفية. وقد أَشَارَ ياسين في أحَدِ كُتُبِهِ إلى أنه اتُّهِمَ بالكُفْرِ والبِدْعَةِ في أواخِرِ السبعينيات أو أوائِلِ الثمانينيات، لكنه لم يكْشِفْ عن هُوية مَنْ اتَّهمه بذلك[105]. وهذا الشَّخْصُ الذي لم يذكر اسْمَه لم يكن سوى الهلالي[106]. لقد أنكر على ياسين ليس بسبَبِ أنَّ هذا الأخيرَ تحدَّى الحسن الثاني والوَضْعَ السياسيَّ الراهن

آنذاك في المغرب، بل لأنَّه كان متأثِّرًا بالصُّوفية، ونَقَلَ أَفْكَارَها البِدْعية. كما كانت الكتاباتُ النَّادِرَةُ للهلالي في نَقْدِ الخميني ذاتَ طبيعَةٍ عَقَدِيَّةٍ بحْتَة. وحتَّى عندما أُتِيحتْ له الفرصةُ الذهبيَّةُ للتعليق على قضايا مِثل الأَساسِ المنطِقِيِّ السياسي للثَّوْرَةِ الإسلامية، ومُشْكِلة الاستبداد، أو ادِّعَاءات الخميني بتَغْيير الظُّروف في إيران إلى الأفضل؛ اختَار الهلاليُّ ألَّا يُنَاقِشَ شيئًا سوى الأخطاءِ الدينية. وفي الثمانينيات؛ انتقَدَ الخمينيَّ والشيعةَ عمومًا لمعارَضَتِهم للسُّنَّة، ولإيمانهم بالإمام الغائِبِ، ولاعتبِارهم أنَّ حُكْمَ الخُلَفاء الثلاثة كان حُكمًا ظالمًا - وهذا يُعَارِضُ العقيدةَ السَّلَفِيَّة[107].

وإذا عَاشَ الهلاليُّ حتَّى يُدْرِكَ مفهوم المنهج السلفي؛ لربما كان قَدْ نَاقشَ القضايا الاجتماعية والسياسية بمزيدٍ من التفصيل. ومن المؤكَّدِ أنَّه كان يُوَافِقُ على أنَّ الإسلامَ نِظامٌ شامِلٌ، يتفوَّقُ على الاشتراكية والنازية والشيوعية والرأسمالية، كما كتب عام 1977 في آخِرِ مقالاتِه الرئيسة ذات المسْحَةِ السِّيَاسية[108]. لكنَّه لم يذكر ما نَوْعُ النِّظام الذي يقدِّمُه الإسلام الحقُّ، كما أنه لم يشْرَحْ ما الخطُواتُ التي ينبغي على المسلمين أن يتَّخِذُوها إمَّا للحِفَاظ عِلى هذا النِّظَام أو تأسِيسِه. ومع ذلك فإنَّ مُعْتَقَدَه في منهج مُخْتَلَفِ الإسلاميين يَبْقَى أمرًا يَكْتَنِفُه الغُموضُ. وخِلافًا لمصطفى حلمي (الذي لم يكن الهلالي يَعْرِفُه كما يبدو) والألبانيِّ (الذي كان الهلالي يعْرِفُه معرِفَةً شَخْصِيَّة)؛ لم يُشَارِك الهلاليُّ مُشَارَكَةً مباشِرَةً في عملية تَحْوِيل السلفية إلى أيديولوجيا.

وبالمناسبة؛ لقد عجزَ الهلاليُّ أيضًا عن الحصُولِ على التَّكْريم الذي حقَّقه الرجُلانِ الآخران، والوُصُولِ إلى المستوى نفسِه من التَّميُّز. ففي منتصف الثمانينيات؛ لا بدَّ أنه كان يعتَقِدُ أن حياتَه المهْنِيَّة الطويلة وعلاقاتِه مع المؤسَّسة الدينية السعودية ودَوْرَه كسِمْسَار ديني والمِنَحَ المخصَّصة إليه المتَزايِدَةَ؛ سيكونُ كلُّ ذلك كَافِيًا للفَوْزِ بجائزة الملك فيصل. وعام 1984، قَبْلَ عامٍ من حُصُولِ حلمي على تلك الجائزة؛ أَقْنَعَ الهلاليُّ نفسَه أنَّه على وَشك الحُصُول عليها من قِبَلِ لَجْنَةِ الاختيار. وكتَبَ الهلاليُّ إلى ابن باز، طالبًا منه تأكيدَ تلك الشَّائِعَات

حَوْلَ حُصُوله على جائزة الملك فيصل[109]. لكنَّ هذه الشَّائِعَاتِ، التي سَمِعَها الهلاليُّ من زَوْجِ ابنته؛ تبيَّنَ أنَّها كاذِبَةٌ. وهكذا عانَى الهلاليُّ من الإِحْرَاجِ حيثُ سألَ راعِيَه السعودي عن التَّقْدِيرِ العَلَنِيِّ الذي لم يَأْتِ قَطُّ. لم يحْصُل الهلاليُّ على الجائزة، وتُوُفِّيَ بعد ذلك بثلاث سنوات في الدار البيضاء، في صيف عام 1987، عن عُمرٍ نَاهَزَ 93 عامًا.

الخاتمة

وفقًا لإِحْدَى الروايات في القَرْنِ الثامن؛ سُئِلَ مالكُ بن أنس (ت. 795)، مؤسِّسُ المذهب المالكي؛ عن أَهْلِ الاتِّبَاعِ الحقِّ للتَّقْليدِ الإِسْلَامِي: "مَنْ أَهْلُ السُّنَّةِ يا أبا عبد الله؟". تقول الرواية إنَّ مالكًا أجاب: "أهلُ السُّنَّةِ الذين لَيْسَ لهم لَقَبٌ يُعْرَفُون به"[1]. وفي يومِنَا هذا، يردِّدُ بعضُ المسلمين هذا الموقِفَ. فهم يَمْتَعِضُون من اسْتِعْمال ألقَابٍ مِثْل السلفي والسلفية، إمَّا لأنَّهم مِثْلُ مالكٍ يَعْتَقِدُون أنَّ استِخْدامَ تلك الأَلْقَابُ هو عَلَامةٌ على عدمِ النقاء الديني، وإمَّا لإنَّهم يَخْشَوْن من أنهم إذا أَطْلَقوا الألْقَابَ على غيرهم من المسلمين فَسَوْفَ يؤَدِّي هذا إلى الانْقِسَامِ وإِضْعَافِ الأُمَّة. وقد أَلْقَى أحدُ النَّاشِطِين المغاربة، وهو أحمد الريسوني (و. 1953)؛ باللائِمَةِ على هذا الاتجاه: فَفِي رَأْيِه، كان الغربيُّون مسؤولين، إلى حدٍّ كبيرٍ؛ عن اسْتِخْدَامِ تسمياتِ السلفي والسلفية، بِقَصْدِ إِقْصَاءِ بعضِ المسلمين، أو التَّشْهِيرِ بهم[2].

وكما هو الحالُ في المناقَشَاتِ حول السلفية؛ فإنَّ مَوْقِفَ الريسوني يعتَمِدُ على الحَدْسِ أَكْثَرَ من اعتِمَادِهِ على الدَّلِيلِ. وفي الواقع؛ إن اتِّهَامَه العامَّ هذا يتعارَضُ تمامًا مع التطوُّراتِ المفاهيمية المعَقَّدِة التي حدَثَتْ خلال أكثر القرن العشرين. صحيحٌ أنَّ الغربيين، بدءًا من لويس ماسينيون عام 1919؛ قد لَعِبُوا دورًا كبيرًا في تَسْمِيةِ الحداثيين الإسلاميين بأنهم سلفيُّون، حتَّى مع كَوْنِ هذه التسميةِ خاطِئَةً. ففي ذلك الوقت، كان الباحِثُون الأوروبيون والأمريكيون يَشْعُرونَ بالحاجَةِ إلى صُنْدُوقٍ مفاهِيمِيٍّ مُفيدٍ، يَضَعُون داخِلَه شخصياتٍ إسلاميةً

مثل جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، وأتباعَهما، الذين بَدَوْا جميعًا مائلين إلى الفَهْمِ النُّصُوصِيِّ للإسلام، ولكنهم بَرْهَنُوا على انفِتَاحِهم على العَقْلَانِيَّةِ والحدَاثَة الغربية. وبينما كان هؤلاء الإسلاميون يُطْلِقُون على أنفسِهم الإِصْلَاحِيِّين أو أَنْصَارِ الإصلاح المعتدل، بعبارة رشيد رضا؛ فقد فَضَّل ماسينيون، ومَن اقْتَبَسَ عنه؛ تَصْنِيفًا أكثر تحديدًا. فقد اختَاروا تَبَنِّي تسمية السلفية – وهو المصطَلَحُ الفنِّيُّ العقَدِي، الذي أَخْطَأوا فَجَعَلُوه شِعارًا على الإِصْلَاح، وربَطُوا خطأً بينَه وبينَ جَمِيعِ أَنْوَاعِ المفكّرين الإسلاميين الحداثيين.

وبعد مئةِ عام على خَطَإِ ماسينيون؛ ظلَّ هذا الخطأُ بلا تَصْحِيح. فإنَّ الفكرةَ الخاطِئَةَ بأنَّ حركَةً إسلاميَّةً حَدَاثِيَّةً تُعرَف بالسلفية؛ وُجدت في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين – ما زالَتْ بَاقِيَةً معَنا. ومع ذلك؛ فلا يُمْكِنُ إِلْقَاءُ اللَّوْمِ على الأكاديميا الغربية في نَشْأَةِ النَّعْتِ والاسْم السلفي، وهي الكَلِمَةُ التي ترجِعُ إلى فترة العصور الوسطى، كما أنَّها لا تتحمَّلُ المسؤوليَّةَ الكامِلَةَ عن انتِشَارِ هذه التسميات والتحوُّلاتِ التي جَرَتِ فيها. فعلى الرغْمِ من أنَّ ماسينيون كان أَوَّلَ من كَتَبَ حَوْلَ السلفِيَّةِ بِوَصْفِها "حركة" حداثيَّة؛ فإنَّ المفكّرين والصَّحَفِيين والمبَادِرين العَرَبَ؛ كانوا بالفِعْلِ قد صَنَعُوا الظُّروفَ المؤدِّيَةِ إلى سُوءِ التَّفْسِيرِ هذا. فإنهم باختِطَافِهم للصِّفَةِ المؤنَّثَةِ السلفية (فلَمْ تَكُنْ بعدُ اسْمًا مجرَّدًا)، وباستعْمَالهم إيَّاها في تَسْمِيَةِ مكتَبَةٍ كُبرى، وصحيفةٍ، ومَطْبَعةٍ؛ فقد منَحُوا المراقبين الكثيرَ من الأسبَابِ للاعْتِقَاد بأنَّ كلمةَ السلفي تُشيرُ إلى شيْءٍ مُخْتَلِفٍ عن النَّقْلِيَّةِ العَقَدِيَّة، وهو تَحْديدًا معْنَى المصطلح عند المتخصِّصين الدينيين السُّنَّة، حتَّى قبْلَ زمانِ ابن تيمية (ت. 1328).

ولكن حتَّى لو كانت النُّسْخَةُ الحداثيَّةُ من السلفية قد ظهرت نتيجةً لسُوءِ فَهْمٍ؛ فلا يمكِنُ اطِّرَاحُها وجَعْلُها مجرَّدَ وَهْمٍ استشراقي؛ لأنَّ الإسلاميين الحداثيين في المغرب، وفي تطوُّرٍ مثيرٍ للمُفَارَقة؛ تحوَّلوا إلى تَصْنيفٍ خاصٍّ بهم. وبَدْءًا من الثلاثينيات؛ قادَ علال الفاسي الطريقَ إلى إعَادَةِ تنظيم أَفْكَارِ ماسينيون الخاطِئَةِ حول السلفية واستعمالِها، دونَ أنْ يكونَ على وَعْيٍ كما يبدو

بأَصْلِها الحقيقيّ. ومن ثَمَّ فقد نفخَ تأثيرُ الفاسي حياةً جديدةً في النُّسْخَةِ الحداثية من المفهوم، ونتيجةً لهذا أصْبَحَ ذلك المفهومُ أكثرَ شُيُوعًا في المغرب، وفي الدِّرَاسات حول شمال أفريقيا. وإلى يومِنا هذا؛ يوصَفُ مُخْتَلَفُ الإصلاحيين من الجزائريين والتونسيين في النصف الأول من القرن العشرين بشكْلٍ رُوتِينِيٍّ بأنهم سلفيُّون حدَاثِيُّون، ولكن في الواقع، لم يَصُغْ هؤلاءِ هذا المفهومَ على نَحْوٍ واضِحٍ ومؤكَّدٍ كما فعَلَ نُظَراؤُهم المغاربة. لقد كانت الطبيعةُ الواضِحَةُ لتَأْكِيدات الفاسي لا تُوَازِيها تأكيداتٌ مِثْلُها: فإنَّه لم يَكْتَفِ بتعريفِ السلفية بأنَّها حركَةٌ واسِعَةٌ من الحداثة الإسلامية قادَها الأفغانيُّ ومحمد عبده، بل إنَّه ضمَّ إليها الإصلاحِيِّين المسلمين من الجزائر وتونس وجعلَهم من أَعْضَائِها.

وفي ضَوْءِ هذه الاعتبارات؛ ليس لدينا إجابَةٌ سهْلَةٌ على مسْأَلَةِ ما إذا كانت السلفيةُ الحداثيةُ مفهومًا إسلاميًّا أصيلًا. فإنَّ هذا المفهومَ قد نَشَأَ، بالمعْنَى الدقيق للكلِمة؛ وسطَ دوَائِرِ المستشرقين في فرنسا، لكنَّ الغربيِّين وغيرَ الغربِيِّين، والمسلمين وغير المسلمين؛ شارَكُوا جميعًا في بِنَائِهِ وتَسْلِيعِه. وعلى الرغم من كَوْنِه مَفْهومًا معيبًا؛ فقد أصبح هذا المفهومُ أصيلًا عندما تبنَّاه الفاسي وغيرُه من النَّاشِطِين المغاربة، واستَعْمَلُوه لتسميَةِ أنفسِهم وحركَتِهم في الإِصْلَاح الإسلامي. وبذلك أصبحت السلفيةُ الحداثيَّةُ جُزْءًا من الذَّخِيرة المفاهيمية الإسلامية - ولكن ليس على النَّحْوِ الذي تُخْبِرُنا به المصادِرُ الثانوية. فمِنَ الوَارِدِ أن يكونَ بعضُ المسلمين قد أَساءَ فَهْمَ التسميات السلفيةِ من تِلْقَاءِ أَنْفُسِهم ورَبَطُوا بينها خَطَأً وبين الحداثَةِ الإسلامية، أو الإِصْلَاحِ المعتدل عند الأفغاني ومحمد عبده. ومع ذلك، فلا يزالُ الاخْتِرَاعُ الاعْتِبَاطِيُّ لماسينيون عن السلفيَّةِ الحداثيةِ مؤثِّرًا على عدَدٍ لا يُحْصَى من الغربيين وغير الغربيين، تأثيرًا مُبَاشِرًا أو مِنْ خِلالِ رَوَابِطَ وَسِيطَةٍ، في انتِقَالاتٍ مُتَسَلْسِلَةٍ. وفي النهاية؛ فهذا الأَمْرُ هو نموذَجٌ من نَماذِجِ التَّأْثيرِ المتبادَلِ وإِعَادَةِ التَّعْزِيزِ، لا نموذجٌ من التَّأْليفِ المُنْفَرِد. وحتَّى إذا كان الريسوني قد وَضَعَ في حُسْبَانِهِ النُّسْخَةَ الحداثيَّةَ من السَّلَفِيَّةِ، عنْدما أَلْقَى باللائِمَةِ على الغربيين لفَرْضِهم تلك التَّسْمِيَةَ على المسلمين؛ فإنَّ عبارَتَه تظلُّ نُسْخَةً كاريكاتورية مُشَوَّهَةً من التَّبادُلِ المعقَّدِ للأَفْكَارِ.

والدَّرْسُ الرئيسُ الذي نَسْتَخْلِصُه من التَّارِيخِ المفاهيمي للسلفيَّةِ الحداثيةِ؛ هو وُجُوبُ التخلُّصِ من ثَلاثِ عَادَاتٍ سيِّئَةٍ. **أولاً**، يجِبُ ألَّا نَدَّعِيَ أنَّ الأفغانيَّ ومحمد عبده كانا في مُقَدِّمَةِ النُّسْخَةِ الحداثية من السلفية، وأنَّهما اسْتَعْمَلا السلفِيَّةَ كَشِعَارٍ لهما. لم يَفْعَل الرجلان ذلك. واسْتِنَادًا إلى ما كان يَعْنِيه المصطلَحُ الفنِّيُّ السلفيُّ للمتخصِّصين الدينيين المسلمين في أوائِلِ القرن العشرين؛ فليْسَ من المُمْكِنِ أن يُعتبر الأفغانيُّ ومحمد عبده سلفِيَّيْنِ. ولا عجَبَ أنَّهما لم يَدَّعِيَا قطُّ تلك التسميةَ لأنفسِهما. **ثانيا**، يجبُ ألَّا نَفْتَرِضَ أنَّ السلفيةَ كانت مَفْهُومًا مَلْحُوظًا، نَاهِيكَ أنْ تكون حَرَكَةً، في أيِّ وقتٍ سابقٍ على القرن العشرين. وليس لدينا الآن أيُّ سَبَبٍ يَدْعُو للاعْتِقَادِ بأنَّ المسلمين قد استَعْمَلُوا هذا التَّصْنيفَ، قَبْلَ العِشْرينيَّات من القرن الماضي. **ثالثًا**، يجِبُ أنْ نُقَاوِمَ أيَّ إغْرَاءٍ في تخيُّلِ تَاريخٍ للسلفِيَّةِ يقُومُ على التفكير بالتمنِّي. فلا جَدْوَى من مُحَاوَلَةِ صَقْلِ سَرديَّةِ المنْشَأِ الزائفةِ التي طَرَحها ماسينيون بين عامي 1919 و1925، أو تعديلِها. وحتَّى إذا أَخْرَجْنا الأفغانيَّ ومحمد عبده من المعادَلَة، وجَعَلْنا رشيد رضا مثلًا هو المؤسِّسَ الفِعْلِيَّ للسلفية؛ فهذا زَائِفٌ أيضًا[3]. لقد كان رضا، خِلافًا للأفغاني ومحمد عبده؛ يصِفُ نفسَه بأنَّه سَلَفِيٌّ في العقيدة والفقه، ولكن على حدِّ عِلْمِنا؛ لم يَسْتَعْمِلْ الاسْمَ المجرَّدَ السلفية في كتاباتِه، ولم يعرِّفها قطُّ على أنها مَفْهُومٌ أو حَرَكَةٌ، ولم يَضَعْ قطُّ سَرْدِيَّةً حولَها. وخلافًا لكلِّ ما يُقَال؛ لم يَرِثْ رشيد رضا عباءَةَ حَرَكَةٍ سلفيَّةٍ مَا مِنْ محمد عبده، ولم يورِّث تلك العباءَةَ إلى الوهَّابِيَّةِ ولا إلى حسنِ البنَّا ولا إلى أيِّ شخصٍ آخر، وكذلك لم يُسَاعِدْ في تَحْوِيلِ سلفيةٍ موجودةٍ مُسْبَقًا إلى سلفيةٍ جديدة. إنَّ جَميعَ هذِه الأَسَاطِيرِ المريحَةِ هي نِتَاجُ تَخَيُّلَاتِنا.

وإنَّنا سنحْصُلُ على نَوْعٍ من التَّارِيخِ أَكْثَرَ دِقَّةً، لكنَّه أقلُّ وُضُوحًا؛ إذا دَرَسْنَا السلفيةَ كمَفْهُومٍ، من وجْهَةِ نَظَرٍ مادِّيَّةٍ. فعلى مَدَى سَبْعَةِ قُرونٍ، وربما أكثر؛ كان المصطلَحُ الفنيُّ السلفي حاضِرًا، وكان له مَعْنًى عقديٌّ مجرَّدٌ. لقد كان تَسْمِيةً قليلةَ الاسْتِخْدَامِ تُشيرُ إلى مذهب السلف - وهو تعبيرٌ اسْتَعْمَله عُلَماءُ الدين لوَصْفِ التَّنَاوُلِ غيرِ العَقْلِيِّ وغيرِ المجازِي للصِّفَاتِ الإلهية. لقد كان السلفيون،

باختِصارٍ؛ هم المسلمون الذين تمسَّكُوا بالمعتقداتِ المركزِيَّةِ في الاعتقاد الحنبليّ، أو اعتقادِ الحنبلية الجديدة لاحِقًا (كما شرحه ابن تيمية). واستمرَّ هذا الوضْعُ المعْجَمِيُّ حتىَّ مطلعِ القرن العشرين، عندما تبنَّى بعضُ المسلمين من أصحابِ التَّأْثِيرِ في الصِّحَافةِ والطِّبَاعَةِ العربية مَوْقِفًا أقلَّ مُبَالَاةً نحْوَ هذا المصطلح. وقد كان لرضا، وآخرين غيرِه؛ دَوْرٌ فَعَّالٌ في تَوْسيعِ معْنَى الكلمةِ، حيث اسْتَعْمَلَها استِعْمَالاتٍ غَيْرَ تقليديَّةٍ، خارِجَ حُدُودِ الاعتقاد. ولكن كُلَّمَا زادَ التَّراخِي في استعمال المصطلح؛ زَادَ الغُمُوضُ الذي ولَّده. وفي أوائِلِ القرن العشرين؛ بدأَتْ كلمة السلفي تكْتَسِبُ مَعْنًى فقهيًّا، وأصبحت تُشيرِ إلى المنْهَجِ المعَارِضِ للتَّقْليدِ في الفقه الإسلامي. وفي بعض الأَحْيَانِ، كانت الكلِمَةُ تُشيرُ إلى فَهْمِ الإِسْلامِ المعَارِضِ للابْتِدَاعِ والجُمُودِ، ولكن على نَحْوٍ عَشْوائِيٍّ نَوْعًا ما. ولا شكَّ أنَّ كثيرًا من النَّاسِ لم يكن لديهم أيُّ فِكْرَةٍ عن مَعْنَى أن يَكُونَ المرْءُ سلفيًّا، أو لم يكن لديهم سِوى فِكْرَةٍ مُبْهَمَةٍ عن ذلك.

ومن أَجْلِ التَّفَاهُمِ مع هذا الارْتِبَاكِ، أو مِنْ أجْلِ الاستِفَادة منه؛ بَدأَ مختلفُ الباحثين في تَقْديمِ تَعْريفاتٍ بِدَائيَّةٍ لهذا المفهومِ الجديد: السلفية. وبين العشرينيات والخمسينيات من القرن الماضي؛ ظهرت هذه اللفظةُ الجديدةُ، وكسبت أَرْضًا في الأدبِيَّاتِ العربية، كما فعلت أيضًا في الأدبيات الاستشراقية. وبدأ الباحثون على جَانِبَي البحْرِ المتوسط، كما يبدو؛ في استِعْمَال السلفية كاسْمٍ مجرَّدٍ* خلال تلك الفترة، وإن لم يكن ذلك بالضَّرُورَةِ لأَسْبَابٍ واحِدَةٍ. وفي الشَّرْقِ الأوْسَطِ تحديدًا؛ سمَحَ المفهومُ الجديدُ للنُّشَطاءِ المسلمين بأن يربطوا بيْنَ المصْطَلَحِ القديم العقدي السلفي وبين التوجُّهِ الديني الذي يتَجَاوَزُ مسائِلَ الاعتِقَاد. وفي الواقِعِ، لقد كانت السلفية، أيًّا كان تعريفها؛ أَوْسَعُ عادةً من المفهومِ القروسطي عن مذهب السلف. ووفقًا للسلفيين النقاويين؛ كانت السلفيةُ تشمَلُ عقيدَةَ السلفِ الحنبليةَ الجديدةَ، لكنَّها امتدَّتْ إلى مجَالِ الفِقْهِ

* أقرب تعبير لما يقصده المؤلف هنا في اللغة العربية: المصدر الصناعي. (المترجمان).

الإسلامي، وأحيانًا إلى ما وراء ذلك. أما عند السلفيين الحداثيين في المغرب، الذين استمدُّوا الإِلْهَامَ من المستشرقين الأوروبيين؛ فقد كانت السلفية تُشيرُ إلى تَوَجُّهٍ دينيٍّ نُصُوصِيٍّ ولكنه تَقَدُّمِيٌّ مع ذلك، ولا يَحْمِلُ أيَّ علاقَةٍ مع العقيدة الحنبلية الجديدة. وقد أَصْبَح مُصْطَلَحُ السلفية، بعد أن انْفَصَلَ عن مَرْسَاتِه العقديَّةِ؛ مُرَادِفًا للإصلاح المعتدل.

وفي النهاية؛ بَرَزَ مَفْهومَانِ من السلفية - أحدهما نَقَاوِيٌّ والآخَرُ حداثي - مُتَوازِيَيْنِ، خلال تلك العُقُودِ. ونظرًا لأنَّ عمليَّةَ بِنَائِهِما قد حدثَتْ على نَحْوٍ مُتَزامِنٍ؛ فإنَّ السلفيةَ الحداثية لم تتحوَّلْ إلى السلفية النقاوية. وقد أَفَلَتْ تلك السلفيةُ الأُولَى خلالَ فترةِ ما بعد الاستعمار، عندما فقَدَ أنصارُها الكِبارُ زَخَمَهم، ولم يَعُدْ هؤلاءِ يجسِّدُون الأَمَلَ في التَّغْييرِ الاجتماعي السياسي في المغرب. ونتيجةً لذلك؛ توقَّفَتْ نُسْخَتُهم الحداثيةُ من السلفيةِ عَنْ أَنْ تكونَ مَفْهُومًا حيًّا. ولم يتكَبَّد السلفيون النقاويون هذا المصيرَ نفسَه. فإنَّهم، مِثل القَصَبِ المرنِ الذي نجا من البلُّوطِ القويّ في قِصَّةِ جان دو لافونتين jean de Lafontaine الخيالية، وبسببِ طَبِيعَة مَشْروعِهم نفسِها؛ كانوا أَكْثَرَ قُدْرَةً على الصُّمُودِ أمامَ رِيَاحِ التَّغْييرِ في فترة ما بعد الاستعمار. لقد كان من أَهَمِّ المزايا لدى السلفيين النقاويين هو أنَّ أهمِّيَّتَهم كناشطين إسلاميين لم تتوقَفْ على قُدْرَتِهم على تَقْدِيم أَجِندة اجتماعية سياسية، ولا على تحدِّي دولةِ ما بعد الاستعمار. ولهذا السببِ؛ أَمْكَنَهم أن يتجنَّبُوا العمَلَ السياسيَّ، وأن يظلوا بعيدًا عن الأضواء، بل أَمْكَنهم أنْ يُهَاجِرُوا دونَ أنْ يَخُونُوا مَبَادِئَهم. وكذلك ساهمت تطلُّعَاتِهم العالميةُ، التي عزَّزَها دَعْمُهم للقومية الإسلامية خلال العُصُور الاستعمارية؛ في بَقَائِهم وصُمُودِهم. إنَّ مهاراتِهم وكذلك فَهْمَهم للسلفية؛ كانَا قَابِلَيْنِ للنَّقْلِ إلى أيِّ جُزْءٍ من العالم تقريبًا - وإلى السعودية على وجه الخصوص. وماداموا واصَلُوا دَعْوَةَ المسلمين إلى الأرثوذوكسية والأرثوبراكسية (التقويمية) السلفية؛ فقد كانَ لدى السلفيين النقاويين فُرْصَةٌ للحِفَاظِ على عِلَّةِ وُجُودِهم. أمَّا السَّلَفِيُّون الحداثيون في المغرب؛ فكانُوا على النَّقِيضِ من ذلك

عَاجِزِين عن الإفْلَاتِ من حقيقَةِ كَوْنِهم وَطَنيين إقْليميين قُطْريين، ذَوِي جُذُورٍ عميقَةٍ في الحياة السياسية في موطِنهم الأُمِّ. ومع عدم رَغْبَتِهم في السَّعْي وَرَاء أجندَتِهم في دَوْلَةٍ أُخْرَى أجنبية، وعجْزِهم عن مُقَارَعَةِ الاشتراكية والإسلامية والدولة المستبِدَّة؛ فقد وَاصَلُوا الصِّرَاعَ من أَجْلِ البَقَاءِ في دائِرَةِ الأهمِّيَّة، وفشَلُوا في النهاية في الحِفَاظِ على نُسْخَتِهم من السلفية من أَنْ تُصْبحَ تَارِيخًا مَنْسِيًّا.

***

إنَّ صِناعَةَ السلفية، والصِّرَاعَ حَوْلَ معنَىَ هذا التَّصْنِيفِ؛ يُخْبِرَانِنَا بأَمْرٍ مُهِمٍّ عن التَّارِيخِ الفِكْرِيّ الإسلامي في القرن العشرين. فمِثْلَمَا كان نُمُوُّ الاستعمار في أواخِرِ القرن التاسع عشر وأوائِلِ القرن العشرين قد اسْتَتْبَعَ تفاعُلًا أكبرَ بين السُّكَّانِ الأَصْلِيِّين للبلدان وغيرِ الأصليي؛ فإنَّه أدَّى كذلك إلى زِيَادَةِ التَّلاقُحِ بين طُرُقِ التَّفْكِيرِ الأَصْلِيَّةِ وغيرِ الأَصْلِيَةِ حَوْلَ الإسلام. وفي حينِ أنَّ هذا أكثرَ وُضُوحًا في حالَةِ السلفية الحداثية؛ فإن النُّسْخَةَ النقاوية من المفهوم أيضًا ليست بتلك الأَصَالَةِ التي يَزْعُمُها أنصارُها المعاصِرون. إنَّ بناءَ السلفية النقاوية يَدِينُ بشَيْءٍ من الفَضْلَ للمَفَاهِيمِ الحديثة للدين والأيديولوجيا، التي صِيغَتْ في بَوْتَقَةِ كُلٍّ من الاسْتِعْمَار الأُوروبي، والعملِيَّةِ المعقَّدَةِ لإِنْهَاءِ الاستعمار السياسي والثقافي. وليس من المستَغْرَبِ أنَّ السلفيةَ لم تكن، قبل القرن العشرين؛ جُزْءًا من المعجَم التَّصْنِيفيِّ للعلُومِ الإسلامية التَّقْليديَّةِ. إنَّ فكرةَ المنهج السُّنيِّ المنفصِلِ، القابِلِ للتَّطْبيقِ في العقيدة الإسلامي والفقه الإسلامي، وجميع جوانِبِ التجربَةِ الدينية والإنسانية؛ هي في حدِّ ذاتِها فِكْرَةٌ غيرُ تقليديَّةٍ. ولذلك؛ فإنَّ النُّسْخَةَ النقاوية من السَّلَفِيَّةِ لا يَنْبَغِي أَنْ تُفهَم كمَفْهُوم قروسطي أو مَفْهومٍ من أوائِلِ العَصْرِ الحديث، ولا على أنَّها حَرَكَةٌ. والقول بأنها ترجع إلى زمانِ ابن تيمية أو محمد بن عبد الوهاب؛ لا يَنْطَوِي على مُفَارَقَةٍ تاريخيَّةٍ وحَسْبُ، بل إنَّه يُشَوِّش على تَطَوُّرِ الفِكْرِ الإسلامي الحديث. وعلى الرغم من أنَّ الكثيرَ من مُكَوِّنَاتِ السلفية النقاوية قَديمٌ بالفِعْلِ؛ فإنَّ الوَصْفَةَ والمنتجَ النِّهائِيَّ (وهذا يشمل مصطلح «السَّلَفِيَّة») لَيسَتْ كذلك.

ويكْشِفُ التاريخُ المفاهيميُّ للسَّلَفِيَّةِ أيضًا عن تَذَبْذُبِ مَفَاهِيمِ الإِصْلَاحِ الإسلامي. ففي أوائِلِ القَرْنِ العشرين؛ لم يكن الإِصْلَاحُ الدينيُّ في الغَالِبِ غايةً في حَدِّ ذاتِه، بل كان وَسِيلَةً للوُصُولِ إلى تَغْيِيرٍ أَوْسَعَ نِطَاقًا. ومن شَمَالِ أفريقيا إلى البلدان العربية الرئيسةِ في الشَّرْقِ الأَوْسَطِ؛ كان النُّشَطاءُ والمفكِّرونَ الإسلامِيُّون يَميلُون إلى أنْ يكونَ لديهم أَهْدَافٌ خفِيَّةٌ ودُنْيَويَّةٌ، بصَرْفِ النَّظَرِ عن مَوْقِفِهم العَقَدِي أو الفِقْهِي. لقد كانوا يَسْعَوْن إلى كَسْبِ الاحْتِرَامِ للإسلام، بوصْفِهِ دِينًا حَدِيثًا وعَقْلانِيًّا، وسَعَوْا في الوقت نفسِه إلى الحِفَاظِ على الهُوِيَّةِ الإسلاميَّة، في عالمٍ وَجَدُوا أنَّه يَسيرُ نَحْوَ مزيدٍ من العَلْمَنَةِ. وكانوا يسْعَوْن أيضًا إلى تَعْزِيزِ الوَحْدَةِ الإسلاميةِ، وسَاعَدُوا إِخْوَانَهم في الدِّينِ على الحصُولِ على القُوَّةِ الفِكْرِيَّةِ والنُّفُوذِ السياسي الكافِيَيْنِ لهزيمة القُوَى الإمبريالية. وأما الذين ادَّعَوْا لأنْفُسِهم السلفيَّةَ، ربمَا باسْتِثْنَاءِ النَّجْدِيّين؛ فقد اشْتَرَكُوا في الرُّؤْيَةِ الإِصْلَاحِيَّةِ نفسِها: فقد سَعَوْا في ذلك الوقْتِ إلى تَحْقِيقِ بعْضِ هذه الأَهْدَافِ، إن لم يَكُنْ كُلَّها. لكنَّ هذه الأهدافَ والغاياتِ، عند النقاويين منهم؛ كانت تُمَثِّلُ مُشْكِلَةً، متَى تَعَارَضَتْ مع إِنْفَاذِ الأرثوذوكسية والأرثوبراكسية (التقويمية) السلفية. ومن الإِنْصَافِ أن يُقَالَ إنَّ صُعُوبَةَ الموازَنَةِ بين الوَحْدَةِ الدينية (أي تَأْسيسِ أَكْبَرِ كُتْلَةٍ إسلاميَّةٍ مُمْكِنَةٍ، في مُوَاجَهَةِ الاحتلال الاستعماري) وبين النَّقَاوةِ الدينيَّة (أي الإنكار على المسلِمِين الضالّين الذين أَضْعَفُوا \الأمة)؛ كانت مُتَأَصِّلَةً في الكَيْفِيَّةِ التي تَنَاوَلَ بها السلفيون ذَوُو المَيْلِ النَّقَاوِيِّ الإصلاحَ الإسلاميَّ خِلالَ الحِقْبَةِ الاستعمارية. وكلما اضْطُرُّوا إلى التَّعامُلِ مع هذه المعْضِلَةِ؛ كانوا يَسْلُكُونَ مَسَارًا مُعَقَّدًا، يتَّصِفُ أحيانًا بالمرونَةِ، وأحيانًا أخرى بالتَّشدُّدِ.

وقد كانت المُرُونَةُ أَكْثَرُ وُضُوحًا في العَقْدَيْنِ الأَوَّلَيْنِ من القرن العشرين. وقبْلَ سُقُوطِ الإمبراطورية العُثْمانِيَّة؛ كان زُعَماءُ الإِصْلَاحِ، الذين كانوا سَلَفِيِّين في العقيدة؛ مُنْفَتِحِين على نَحْوٍ مُدْهِشٍ: فعلَى الرَّغْمِ من التِزَامِهِم بعقيدة الحَنْبَلِيَّةِ الجَدِيدَةِ؛ فقد كانوا في كثيرٍ من الأَحْيَانِ حَرِيصِينَ على عَدَمِ نَقْدِ غيرِهم من المسلمين والمَذَاهِبِ الإسلاميَّةِ الأُخْرَى. كما شَجَّعُوا الحداثةَ الإسلاميَّةَ بدرجَاتٍ مُتَفاوِتَةٍ، مثلَمَا فعل الإِصْلَاحِيُّونَ غيْرُ السلفيين، كالأفغاني ومحمد عبده. لكنَّ

تَبِعَاتِ الحرْبِ العالمية الأولى، وتوسُّعِ الاسْتِعْمَارِ الأوروبِّي، مَهَّدَا الطريقَ لسِلْسِلَةٍ من التحوُّلاتِ في الفِكْرِ وفي المواقِفِ. وإنَّ تجارِبَ رشيد رضا تُقَدِّمُ أَمْثِلَةً كثيرةً. ففي منتصف العشرينيات من القرن العشرين؛ كان على ثِقَةٍ كَافِيةٍ في قُدْرَةِ الملك عبد العزيز آل سعود على مَنْحِ الأمة القُوَّةَ السياسيَّة، بحيث أنه انقَلَبَ ضِدَّ الشِّيعَةِ الذين تجرَّؤُوا، عن حقٍّ؛ على التَّعْبيرِ عن شُكُوكِهم في المشْرُوعِ السُّعودِي الوهَّابي. فهُنا، كانت التغيُّراتُ في الفِكْرِ الديني ناجِمَةً عن العوامِلِ الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. ولأنَّ حاكِمَ نَجْد كان يبْدُو مُنْخَرِطًا في عمليَّةِ إنْشَاءِ دوْلَةٍ إسلاميَّةٍ قويَّةٍ، وحديثةٍ، ومُسْتَقلَّةٍ، في شِبْهِ الجزيرة العربية - وهي الدوْلَةُ التي يمكِنُ أن تُصْبِحَ الذِّرَاعَ السياسيَّةَ لحركَةِ الإِصْلَاحِ، وحَجَرَ الزاويَةِ في إِعَادَةِ الإحْيَاءِ الإِسْلَامِيِّ -، فَقَدْ بَدَا التَّسامُحُ الدينيُّ أَقَلَّ ضَرورِيةً، إن لم يكن سيؤدِّي إلى نتائِجَ عَكْسِيَّةٍ. ولم يكن الشيعَةُ الضَّحَايا الوحيدين: فقد ظَهَرَ استِعْدَادُ رشيد رضا ورفاقِه للتحوُّلِ ضِدَّ زُمَلائِهم من السلفيين، الذين تَسَاءَلوا عن بَعْضِ التَّفْسِيراتِ الدينية الوهَّابية.

مع ذلك، فقد كانت التغيُّراتُ في وجهاتِ نَظَرِ السلفيين النقاويين الدينية مُتَفاوِتَةً تمامًا، ممَّا يجعل التَّعْميمَ صَعْبًا فيما يتعلَّقُ بفَهْمِهم للإِصْلَاحِ الإِسْلَامي في منتصف القرن العشرين. فمن الأَسْبَابِ مثلًا: أنَّ بعضَهم كان دائمًا أَكْثَرَ صرامَةً من الآخرين. ومن الأَمْثِلَةِ على ذلك، تلاميذُ رشيد رضا الذين ظلُّوا في الدولة السعودية بعد العشرينيات من القَرْنِ الماضي، أو الذين كانوا يتَمَتَّعُون بالدَّعْمِ السعودي الكبير، خلال العُقُود التالية. فسرعانَ ما أَصْبَحوا أَقْرَبَ إلى رُوحِ الوهَّابيين في نجد، الذين لا يَكَادُون يهتمُّونَ بالأَهْدَافِ الحداثيَّةِ للإِصْلَاحِ الإِسْلَامي. ولكنْ لم يَتَّبِعْ جميعُ السلفيين هذا المسارَ نفسَه. فقد استغرقَ تقيُّ الدين الهلالي مثلًا ما يقرب من أَرْبَعَةِ عُقُودٍ أخرى، للوصُولِ إلى ذلك المستوى من الخُضُوعِ للمؤسَّسَةِ الدينية السعودية، والتخلِّي التامِّ عن الإِصْلَاحِ المعتَدِلِ. وفي أثناء هذا، تناقضَتْ وجْهَاتُ نَظَرِهِ الدينيَّةُ بين قُطْبَيْن. ففي أَوْقَاتٍ معيَّنَةٍ؛ كان يركِّزُ على القَوْميَّةِ الإِسْلَامية، والحاجَةِ إلى نَوْعٍ من "الوَحْدَةِ في إِطَارِ التَّعَدُّدِيَّةِ" الدينية، لكنَّهُ في أَوْقَاتٍ أُخْرَى، كان يركِّزُ على النقاوةِ الدينيةِ الصارِمَةِ. وفي

الجُمْلَة، لقد عدَّل منهجَه الإِصْلَاحِيَّ اعتِمَادًا على السِّيَاقِ والموقِع الجغرافِيِّ وحاجَةِ الجُمْهُور الذي كان يخاطِبُه. وقد أَظْهَرَ موقِفَه تجاهَ المجتمَع الغَرْبِيِّ تناقُضًا مُمَاثِلًا. فعلى الرَّغْم من كَرَاهِيَّتِه للاسْتِعْمَار الأوروبي؛ فإِنَّه سَعَى إلى كَسْبِ احتِرَام الأوروبيين واستَمَدَّ منهم الإِلْهَامَ. وقد كان هذا جانِبًا مَرْكَزِيًّا في الجَدَلِيّةِ الاستعمارية: فَمِنْ أَجْلِ المسَاعَدَةِ على إِنْهَاءِ الاسْتِعْمَارِ؛ كانَ على الإِصْلَاحيِّين القَوْمِيِّين، ومن بينهم السَّلَفِيُّون من مختلف القناعات، أن يَشْتَبِكُوا* مع الغرب. ولم يكن باستِطَاعَتِهم الاكْتِفَاءُ برَفْضِ القُوَى الاستعمارية أو تجَاهُلِها.

وهكذا، أدَّى رحيلُ الاستِعْمَارِ إلى فُسْحَةٍ كبيرةٍ سَمَحَتْ للسلفيين النقاويين بإِعَادَةِ النَّظَرِ في الحاجَةِ إلى تلك المرونة الدينية. وغالبًا ما تبنَّى السلفيون النقاويون في مختلفِ البلدان مَوْقِفًا لا هوَادَةَ فيه حقًّا خِلالَ فترةِ التحوُّل إلى الاستقلال وما بعدها. وقد عَكَسَ هذا التطوُّرُ النهائِيُّ اتجاهَيْنِ أَكْبَر. الأوَّلُ هو أنَّ عددًا متزايدًا من الاعتِقَاداتِ والممَارَسَاتِ أَصْبَحتْ مُرْتَبِطَةً بالسلفيين النقاويين في النصف الثاني من القرن العشرين، وهذا الأَمْرُ جعَلَ المفهُومَ، أَكْبَرَ وأكْثَرَ تَحْدِيدًا، معًا. ولكي نكونَ وَاضِحِينَ؛ فإنَّ السلفية النقاوية لم تَحْظَ بعملِيَّةِ تَحَوُّلٍ كَامِلٍ. لقد ظَلَّتْ أُسُسُها العقدية كما هي. لكنَّ الذي تغيَّرَ هو نِطَاقُها، الذي واصَلَ النُّمُوَّ، ممَّا أدَّى إلى مُضَاعَفَةِ المصَادِرِ المحتَمَلَةِ للخِلَافِ بين السلفيين وغيرِهم من المسلمين، وكذلك بَيْنَ السلفيِّين أنفسِهم. وكان ذِرْوَةُ هذا الاتجاهِ هو وَضْعُ المنهَجِ السَّلَفِيِّ الشَّامِلِ، ابتداءً من السبعينيات. أما الاتجاه الثاني فهو أنَّ السلفيين النقاويين فَقَدُوا الاهتمامَ بالإِصْلَاحِ المعتَدِلِ. فمع مَجِيءِ الاستِقْلَال؛ لم يَعُدِ السَّعْيُ إلى تَحْقِيقِ الأَهْدَافِ الاجتماعية السياسية أَوْلَوِيَّةً عندهم. لقد لَبَّى رَحيلُ الاسْتِعْمَارِ أَهْدَافَهم الرئيسَةَ. ومن ثَمَّ؛ فإنَّ مفهومَهم حَوْلَ الإِصْلَاحِ تحوَّلَ للاقْتِصَارِ على الأُمُورِ الدينيَّةِ وحَسْبُ.

وقد أَدَّى الجَمْعُ بين هذين الاتجاهين بالسلفيين النقاويين في عَصْرِ ما بعد

---

* المقصود بالاشتباك هنا ما يضاد الانسحاب أو الانعزال والرفض، فهو بعنى الانخراط والتداخل والتبادل الثقافي، وليس المقصود به الصراع المسلح. (المترجمان).

الاستقلال إلى أنْ يُصْبِحُوا أَكْثَرَ صَرَامَةً وتَعَصُّبًا من سَلَفِهِم. ولم يَقْتَصِر الأَمْرُ على اسْتِدْعَاءِ فهم موسَّعٍ للسلفية، يمكن وَصْفُه على أنه أيديولوجيا؛ بل إنَّهم أَصْبَحوا الآن يَضْغَطُون في اتِّجَاهِ نقاءٍ ديني لا يَعُوقُه الاعتباراتُ الاجتماعية والسياسية والتعليمية التي كانت في فَتْرَةِ الاستعمار. ويَكْفِي إيرادُ مِثَالٍ واحِدٍ على هذا لإِبْرَازِ التَّعارُضِ. ففي أوائل القرن العشرين؛ اعتبرَ نَاشِطٌ مِثْلُ رشيد رضا أنَّ الدِّفَاعَ عن الأرثوذوكسية والأرثوبراكسية (التقويمية) جانِبًا مُحَدَّدًا ووَجْهًا مُنْفَصِلًا من برنامج أَوْسَعَ للحداثة الإسلامية. ومن ثَمَّ؛ فإنَّ كَوْنَهُ سَلَفِيًّا كان جانِبًا واحِدًا فقط مِنْ هُوِيَّتِهِ كمُصْلِحٍ - ولم يكن ذلك الجانِبُ دائمًا هو الأَكْثَرُ أهمِّيَّةً. أمَّا في نهاية القرن العشرين؛ فلم تَعُدْ هذهِ النَّظْرَةُ مُتعدِّدَةُ الأَوْجُهِ من الإِصْلَاحِ الإسلامي بمقَبْولَةٍ بين المنتَسِبين إلى السلفية. لقد احتلَّ الإصلاحُ الدينيُّ - الذي أَصْبَحَ الآنَ هو التَّطْهيرُ الكامِلُ للخِطَابِ والنَّشَاطِ الإسلاميَّيْن - مَرْكزَ الصَّدَارَةِ، وأَصْبَح هو الغاية العُظْمَى عند السلفيين النقاويين.

إنَّ قِصَّةَ الهلاليِّ، من تحوُّلِه إلى العقيدة السلفية عام 1921، وحتى وفاته عام 1987؛ توفِّر نافِذَةً قيِّمَةً على أكْثَرِ هذه التحوُّلاتِ. وكذلك فإنَّ لحيَاتِهِ المليئةِ بالسَّفَرِ والإقامة في المهْجَرِ قِيمةً كبيرةً؛ لأنها أَتَاحَتْ لنا الرَّبْطَ بين شَبَكاتٍ سلفِيَّةٍ متعدِّدَةٍ، وبين حَلَقَاتٍ تَاريخيَّةٍ، كانتْ ستَبْدُو غيْرَ مُتَّصِلَةٍ لولا ذلك. ولكنْ يجب أنْ نَحْرِصَ على ألَّا نُسِيءَ تَفْسِيرَ رِحْلَتِه الفِكْرية. فإنه لم يكن قَطُّ سلفيًّا حداثيًّا بالمعنى الذي فَهِمَه الفاسي. ومن الناحية الفنِّيَّةِ؛ فسوف يكونُ من الخَطَأِ أنْ يُوصَفَ الهلاليُّ بأنَّه السلفي الحداثي الذي أَصْبَحَ سلفيًّا نقاويًّا. وعلى الرغم من عَدَمِ وُضُوحِ بعض التفاصيلِ؛ فإنَّنا نَعْلَمُ أنَّه في عام 1921 ترَكَ التصوُّفَ وأَصْبَحَ مُهْتَمًّا بالحديث. ثم تبنَّى بعد ذلك عقيدة الحنبلية الجديدة، سواءٌ وَقَع هذا في المغرب أو خِلالَ رِحْلَتِه الأولى إلى مصر والهند تحت الاحتلال. وبحُلُولِ أواخِرِ العشرينيات؛ كان الهلاليُّ بالفِعْلِ سلفيًّا ذا مُيُولٍ نَقَاويَّةٍ. لكنَّه، مِثل رشيد رضا؛ لم يَمْنَعْهُ تَمَسُّكُه بعقيدة الحنبلية الجديدة من أنْ يكونَ مُؤَيِّدًا للإِصْلَاحِ المعتَدِلِ. فالوَصْفُ المناسِبُ إذن هو أنَّ الهلاليَّ كان سلفيًّا ذا مُيُولٍ

نقاوية، وكان مُلْتَزِمًا بالحداثة الإسلامية. وفي أوائل القرن العشرين، لم يكن يُنظَر إلى هذا على أنَّه تَنَاقُضٌ.

تغيَّرَ هذا التَّوَازُنُ بمرور الوقت. ففي النصف الأول من القرن العشرين؛ لم يكن البُعْدُ السلفيُّ النقاوي في منهجِ الهلالي الإصلاحِيِّ بارِزًا دائمًا. فقد كان يكتُبُ أحيانًا مِثْلَ الحداثيين الإسلاميين، ولا يهتمُّ كثيرًا بتفاصيل الأرثوذوكسية والأرثوبراكسية (التقويمية) السلفية. وفي الثلاثينيات والأربعينيات مِن القرن الماضي؛ يمكِنُنَا أنْ نقولَ إنَّه كان يكْتُبُ أَحْيَانًا مثل الإسلاميين، بالتسمية الحديثة. وفي الوقْتِ الذي كانت السلفيةُ قَيْدَ التَّطْويرِ من النَّاحِيَةِ المفاهيمية، وكذلك في الوقت الذي مثَّل فيه النِّضَالُ ضدَّ الاستِعْمَارِ قضيَّةَ مشتركَةً بين جَمِيعِ النَّاشِطِين الإسلاميين؛ فإنَّ المجالَ الدينيَّ لم يكن يُمْكِنُ تَقْسيمُه بِدِقَّةٍ إلى تَصْنيفَاتٍ مستقلَّة بذاتها. ولا شكَّ أنَّ الهلاليَّ كان سلفيًّا نقاويًّا، ولكنَّ هذا لا يعني أنَّ جميعَ ما فَعَلَه أو كَتَبَه في النصف الأول من القرن العشرين ينبَغِي تناوُلُه على أنَّه من مُكَوِّنَاتِ السلفية. فقد أَوْضَحَ هو نفسُه، مثلًا؛ أنَّ تَفَانِيَه من أَجْلِ قضيَّةِ القومِيَّةِ الإسلامية لم يكن له علاقَةٌ بالسلفية.

لقد أصبحَت التمايُزَاتُ والتَّصْنِيفَاتُ الذاتِيَّةُ أَكْثَرَ وُضُوحًا في النصف الثاني من القرن العشرين وفي أَعْقَابِ رَحِيل الاسْتِعْمَارِ، عندما قَرَّرَ السلفيون النقاويون أن يركِّزُوا على التَّطْهِيرِ الديني، وشَرَعُوا في تَشْيِيدِ الحَوَاجِزِ المفاهيمية بينهم وبين كلٍّ مِن الحداثيين والإسلاميين. وفي السبعينيات والثمانينيات من القرن الماضي؛ لم تَتْرُكْ هُويَّةَ الهلاليِّ السلفيَّةِ مِسَاحةً للإِبْهَام. فقد ظلَّ في خِدْمَةِ المؤسَّسَةِ الدينية السعودية حتى نهايَةِ حياتِه، وتخلَّى عن التزامِهِ السابِقِ ببرنامج الإصلاحِ المعتدِلِ متعدِّدِ الأَوْجُهِ، الذي أصبَحَ يعتبَرِهُ آنذاك غيرَ ضروريٍّ وربما حمَلَ شَيئًا من الضَّرَرِ. ومن ثَمَّ فقد اقْتَصَر إِنْتَاجُه الفكري على المسائل الفنية في الأرثوذوكسية والأرثوبراكسية (التقويمية)، ولا يمكن أن يُظَنَّ فيه سِوى أنَّه سلفي نقاوي.

على أيِّ حالٍ؛ لقد أصبحت السلفيةُ الآن مفهومًا شامِلًا ومُلِحًّا، بحيثُ إنَّ

الخلافاتِ حوْلَ ملامِحِها سوف تستمِرُّ حَتْمًا بين السلفيين النقاويين. وفي السنواتِ الأخيرةِ؛ كانت إِحْدَى نقَاطِ الخلاف المتكرِّرَةِ هي ما إذا كان على السلفيين أن يُشَارِكُوا في العَمَلِ السياسي. هل ينبغي لهم أن يُؤَسِّسُوا أَحْزَابًا سياسيةً، وفي ذلك خَطَرُ الانْقِسامِ والتحزُّبِ؟ هل ينبغي لهم أن يتَرَشَّحُوا للمناصِبِ السياسية، وفي ذلك خَطَرُ شَرْعَنَةِ الديمقراطية؟ هل ينبغي لهم النُّزُولُ إلى الشَّوارِعِ، وفي ذلك تَشْجِيعٌ لعَدَمِ الاسْتِقْرَارِ الاجتماعي والسياسي؟ وهذه الأسئِلَةُ في مُعْظَمِها تقَعَ خَارِجَ اختِصَاصِ المنهج السلفي؛ لأنَّها لا تتعلق بالأرثوذوكسية ولا الأرثوبراكسية بالمعنى الدَّقِيقِ. وفي ظلِّ ظرُوفٍ محدَّدَةٍ؛ قدَّم مختلفُ السلفيين إجاباتٍ مختلفةً، تبعًا لفهْمِهِم للمنهج. وبالمِثْلِ، فإنَّ سُؤَالَ العُنْفِ وهَلْ يَنْبَغِي أن يحمِلَ السلفيون السلاحَ ضِدَّ الكفَرَةِ المعانِدِين لا يزالُ قضيَّةً مُثِيرةً للجَدَلِ.

ومن التحدياتِ أيضًا تلك الحالاتُ الملْغِزَةُ المستمرَّةُ، حيث يتخطَّى بعضُ المنتَسِبين إلى السلفية النموذجَ النقاوِيَّ المهيمِنَ منذ السبعينات، أو يتحَدَّوْنَه. ففي مصر؛ تُعَدُّ مجموعَةُ سلفِيُّو كوستا، التي تأسَّسَتْ عام 2011، وسُمِّيت على اسم سِلْسِلَةِ المقاهي التي كان أعضاؤُها يجتَمِعُون فيها - نموذجًا جيدًا على ذلك. ولأنَّ هذه المجموعةَ كان يُفترض أنْ تكون صورةً مصغَّرَةً من ميدان التحرير ومصر الثائرة؛ فإن مجموعة سلفيو كوستا لم تضمَّ السلفيين وحَسْب، بل انضمَّ إليها ليبراليون ومسيحيون ومؤيِّدون لجماعة الإخوان المسلمين. ولم يحظَ هذا الانفتاحُ بِقَبُولِ السلفيين المصريين الأكْثَرِ صَرَامةً، وقد اتهموا سلفيو كوستا بالطَّيْشِ والجَهْلِ[4]. وأشار هؤلاء المنتَقِدُون إلى أنَّ تلك المجموعةَ لم تكن نقاوِيَّةً بما يَكْفِي لأن تُعتَبَرَ سلفيَّةً. وفي الصين، ولا سيما منذ عام 2001؛ تبنَّى بعضُ السلفيين منهجًا تجميعيًّا ومتسامِحًا مع غير السلفيين، من أَجْلِ العمَلِ بنَجَاحٍ في المجتمع الصيني، وتَبْدِيدِ شكُوكِ الدولة في المسلمين المتأثِّرين بالسعودية. ونتيجةً لهذا الدَّافع البراغماتي، فقد شَرَعَ هؤلاء السلفيون الصينيون في "التَّوَاصُلِ مع الجماعات الصوفية،...، وانضمُّوا إلى جلسات الذكر"[5].

وتعرَّضَ هؤلاء أيضًا للانْتِقَادات بالطبع؛ لأنَّ التصوُّرَ النقاوي من السلفية يظَلُّ هو المعيار في تَقْيِيمِ شَرْعِيَّةِ الذين يَنْسِبُون أنفسَهم إلى السلفية. ولا يَعْنِي هذا أنَّ النُّسْخَةَ النقاوية من المفهومِ ستظَلُّ مهيمِنَةً إلى الأبد. ولكن مادام أَكْثَرُ السلفيين في سَعْيٍ إلى التَّفَوّقِ على غَيْرِهم من المسلمين فيما يتعلَّقُ بالنقاوة الدينية؛ فمِنْ غَيْرِ المرجَّحِ أن يَنْتَصِرَ مَفْهومٌ أكثرُ سلاسَةً أو اعتِدَالًا من السلفية، وأن يؤدِّيَ إلى تحوُّلٍ نُمُوذَجِيٍّ.

والشيءُ الوحيدُ الواضِحُ هو: إنَّ تَصْنِيفَ السَّلَفِيَّةِ جاءَ هُنَا ليَبْقَى. فحتَّى أشَدُّ المعارضين له من المسلمين يَرْفُضُونَ أحيانًا التخُلَّصَ منه. بل يحاولون انْتِزَاعَهُ من قَبْضَةِ السلفيين. والوَضْعُ مُشَابِهٌ لذلك في الأَوْسَاطِ الأكاديمية الغَرْبِيَّةِ. فإنَّ الباحثين في العُلُوم الإنسانية والاجتماعية يحتَاجُون إلى تَصْنِيفاتٍ تحليليَّةٍ محدَّدةٍ؛ ولولاها لَنْ يَكُونَ النِّقَاشُ ولا التحليلُ أَمْرًا مُمْكِنًا. ربما تكونُ السلفيَّةُ تَصْنِيفًا عسيرًا؛ لكنَّه أَثْبَتَ أنَّه نَافِعٌ وسيَظَلُّ كذلك لبعض الوقت، مَا امْتَنَعَ الباحِثُون عن اسْتِعْمَالِهِ بحمَاقَةٍ. فلا ينبغي تَطْبِيقُ هذا التَّصْنِيفِ على الأَفْرَادِ الذين يَرْفُضُونَه، أو مَنْ لم يَلْتَزِمُوا على الأقلِّ بالتَّفْسيرِ السلفِيِّ للصِّفاتِ الإلهية، وهذه هي السِّمَةُ الأساسيَّةُ في أيِّ سلفيَّةٍ نقاويَّةٍ. ولا ينبغي للباحثين أن يستَعْمِلُوا هذا المصطلحَ وَفْقًا لرغباتهم وأَمَانِيهم، فإنَّ هذا المصطلحَ، باختصارٍ؛ لَهُ تارِيخٌ معقَّدٌ وعِدَّةُ طَبَقاتٍ من المعْنَى. وكمَا أنَّه من الخَطَإِ أن يُفترَضَ أنَّ السَّلَفِيَّ هو كُلُّ مَنْ يتَّخِذُ السَّلَفَ قُدْوةً ونموذجًا يُقتدى به؛ فمن الخطَإِ كذلك أن يُظَنَّ أنَّ السلفِيَّةَ هي عَلَامَةٌ بَسِيطَةٌ على المحافَظَةِ الدينية، بالمعْنَى الواسِعِ لذلك. وعلى الرغم من اهتِمَامِ السلفيين بإِعْفَاءِ اللِّحَى، ومَنْعِ الاختِلَاطِ، واللِّبَاسِ المناسِبِ شَرْعًا؛ فإنَّ هذه المسائِلَ لا تَخْتَصُّ بالسلفيين. ولا يمكِنُنا أن نُقِيمَ التَّارِيخَ المفاهيمي لكَلِمَتَي السلفي والسلفية مَا لَمْ نُدْرِكْ أنَّها مُصْطَلَحاتٌ فَنِّيَّةٌ، وما لَمْ نَعْتَنِ بهذهِ الأُمُورِ الفنِّيَّةِ.

الهوامش

المقدمة

(1) محمد سعيد رمضان البوطي، السلفية: مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، الطبعة الثانية (دمشق: دار الفكر، 1998)، ص13؛ عمرو عبد المنعم سليم، المنهج السلفي عند الشيخ ناصر الدين الألباني (طنطا، مصر: مكتبة الضياء)، ص17-21.

(2) Bernard Rougier, ed., Qu'est-ce que le salafisme? (Paris: Presses Universitaires de France, 2008).

(3) والأمثلة على ذلك كثيرة، انظر:

Encyclopaedia of Islam, 3rd ed., s.v. "Muhammad Abduh" (Anke von Kügelgen);

Oliver Scharbrodt, "The Sala yya and Su sm: Muhammad Abduh and His Rislat al-Waridat (Treatise on Mystical Inspirations)," Bulletin of the School of riental and African Studies 70 (2007): 89-115;

Stéphane A. Dudoignon, Komatsu Hisao, and Kosugi Yasushi, eds., Intellectuals in the Modern Islamic World: Transmission, Transformation, Communication (London: Routledge, 2006);

M. A. Zaki Badawi, The Reformers of Egypt (London: Croom Helm, 1978), 97.

(4) في هذا الكتاب، استعملت مصطلح الحداثي (بمعناه الديني الضيق المشار إليه بأعلى) ومصطلح المعتدل على أنهما مترادفان. وللاطلاع حول الحداثة المسيحية، انظر:

Edwin Ewart Aubrey, "What Is Modernism?" Journal of Religion 14 (1935): 426-47.

(5) Itzchak Weismann, "Genealogies of Fundamentalism: Salafi Discourse in Nineteenth-Century Baghdad," British Journal of Middle Eastern Studies 36 (2009): 267-80;

Basheer M. Nafi, "Salafism Revived: Nu'man al-Alusi and the Trial of Two Ahmads," Die Welt des Islams 49 (2009): 49-97.

(6) من التعريفات الممتازة للسلفية النقاوية ما عرَّفها به برنارد هيكل، في:

"On the Nature of Salafi Thought and Action," in Global Salafism: Islam's New Religious Movement, ed. Roel Meijer (New York: Columbia University Press, 2009), 33-57.

(7) في الدراسات الإسلامية، تغطي هذه الأجيال الثلاثة الأولى من المسلمين

(الصحابة، والتابعين، وتابعي التابعين) الفترة الزمنية بدءًا من حياة النبي ﷺ، إلى منتصف القرن التاسع تقريبًا.

(8) انظر: الطيب بن عمر بن الحسين، السلفية وأعلامها في موريتانيا (بيروت: دار ابن حزم، 1995)، ص20-23.

(9) محمد أبو زهرة، السلفية: مصطلح مبتدع استبدل بالإسلام (تطوان: مكتبة الخليج العربي، 2009)، ص32، 41. وعلى الرغم من أن السلفيين النقاويين ليس من عادتهم أن يستعملوا هذا التعبير المعين، فإنهم يؤمنون بأن بعض السلف كانوا ضالين وغير ثقات ولا يستحقوا ذلك الوصف "الصالح". ومن أهم هؤلاء من انتصروا لحرية الإرادة، مثل معبد الجهني (ت. 699)، وكذلك القائلون بخلق القرآن كالجهم بن صفوان (ت. 746). وبعبارة أحد السلفيين المعاصرين: "كل من عارض الكتاب والسنة برأيه فليس بسلفي، حتى إذا كان يعيش بين السلف". وانظر: علاء بكر، ملامح رئيسية للمنهج السلفي (الإسكندرية: دار العقيدة، 2002)، ص12.

(10) ينفرد المذهب الحنبلي بأنه مذهب فقهي وعقدي معًا، على الرغم من أن المنتسبين إلى الاعتقاد الحنبلي لا يلزمهم أن يكونوا حنابلة في الفقه.

(11) ابن تيمية، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية، تحرير عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي الحنبلي (بيروت: دار العربية، 1977)، 3|169.

(12) Frank E. Vogel, Islamic Law and Legal System: Studies of Saudi Arabia (Leiden: Brill, 2000), 125-26.

(13) لاحظ أن السلفيين النقاويين لا يسوغون مرجعية إجماع السلف من خلال الأدلة التاريخية والعقلية وحدها. وإن أقوى حججهم على ذلك هي الأدلة النصية دائمًا. ومن بينها الحديث الذي يقول فيه النبي ﷺ: "خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم" (من صحيح البخاري).

(14) مفرح بن سليمان القوسي، المنهج السلفي: تعريفه، تاريخه، مجالاته، قواعده، خصائصه (الرياض: دار الفضيلة، 2002)، ص147؛

محمد بن صالح العثيمين، لمعة الاعتقاد الهادي إلى سبيل الرشاد، الطبعة الثالثة (الرياض: مكتبة دار طبرية، 1995)، ص34.

(15) صالح بن فوزان الفوزان، دروس في شرح نواقض الإسلام، الطبعة الرابعة (الرياض: مكتبة الرشد، 2007)، ص182-183.

(16) المصدر السابق، ص79.

(17) مشهور بن حسن آل سلمان، السلفية النقية وبراءتها من الأعمال الردية (عمان: الدار الأثرية، 2011)، ص28، وص32-34.

(18) مقبل بن هادي الوادعي، ردود أهل العلم على الطاعنين في حديث السحر، وبيان بُعْدِ محمد رشيد رضا عن السلفية، الطبعة الثانية (صنعاء: دار الأثر، 1999).

(19) الأصالة 2 (1992): ص73.

(20) مقابلة أجراها المؤلف مع عبد الكريم غلاب، في الرباط، المغرب (19 يوليو، 2005).

(21) هذا الحديث في سنن النسائي بإسناد حسن. والرواية التي رواها مسلم في صحيحه فيها أن كل بدعة ضلالة، وليس فيها الجزء الخاص بالنار.

(22) من وجهة نظر السلفيين النقاويين، تمثِّل المفاهيمُ التنويريةُ، مثل العقلانية وحقوق الإنسان العالمية؛ تهديدًا أعظم على نقاء الإسلام، من الإنترنت مثلًا.

(23) سليم الهلالي، لماذا اخترتُ المنهج السلفي؟ (الأردن: دار الحديث، 1999)، ص36؛

أبو عبد السلام حسن بن قاسم الريمي السلفي، إرشاد البرية إلى شرعية الانتساب إلى السلفية، ودحض الشبه البدعية (صنعاء: دار الأثر، 2000)، ص207-208.

(24) عبد الرحمن بن زيد الزنداني، السلفية وقضايا العصر (الرياض: دار إشبيلية، 1998)، ص22؛

محمد عمارة، السلفية (سوس، تونس: دار المعارف، بلا تاريخ)، ص9-12.

(25) Asma Afsaruddin, The First Muslims: History and Memory (Oxford: Oneworld, 2008), 149-50;

Roel Meijer, "Introduction," in Global Salafism, ed. Roel Meijer (New York: Columbia University Press), 4.

(26) Thomas S. Kühn, The Structure of Scientific Revolutions, 3rd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1996), 64.

(27) The Oxford Encyclopedia of the Islamic World, s.v. "Salafiyah" (Emad Eldin Shahin).

(28) Ibrahim M. Abu-Rabi', Contemporary Arab Thought: Studies in Post-19 Arab Intellectual History (London: Pluto Press, 2004), 65-72;

Zakia Belhachmi, "Al-Salafiyya, Feminism, and Reforms in the Nineteenth-Century Arab-Islamic Society," Journal of North African Studies 9 (2004): 63-90.

(29) محمد عمارة، إزالة الشبهات عن معاني المصطلحات (القاهرة: دار السلام، 2008)، ص34-37؛

Ibrahim M. Abu Rabi', "Contemporary Islamic Thought: One or Many?" in The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought, ed. Ibrahim M. Abu Rabi (Malden, MA: Blackwell, 2006), 8-10.

(30) تقع أطروحتي للدكتوراه في هذا التصنيف. وانظر أيضًا:

Khaled Abou El Fadl, The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists (New York: HarperCollins, 2005), 75-94;

Arnaud Lenfant, "L'évolution du salafisme en Syrie au XXe siècle," in Rougier, Qu'est-ce que le salafisme? 161-78.

(31) Abou El Fadl, Great Theft, 74, 79;

البوطي، السلفية، ص236.

(32) Ana Belén Soage, "Rashid Rida's Legacy," Muslim World 98 (2008): 1-23.

(33) Quentin Skinner, "Meaning and Understanding in the History of Ideas," in Visions of Politics, vol. 1, Regarding Method (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 160.

(34) Encyclopaedia of Islam, 2nd ed., s.v. "Salafiyya" (Pessah Shinar and Werner Ende) and s.v. "Islah" (Ali Merad).

(35) David D. Commins, Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria (New York: Oxford University Press, 1990), 49-50;

Itzchak Weismann, Taste of Modernity: Sufism, Salafiyya, and Arabism in Late Ottoman Damascus (Leiden: Brill, 2001), 273-74.

(36) Basheer M. Nafi, "Abu al-Thana al-Alusi: An Alim, Ottoman Mufti, and Exegete of the Qur'an," International Journal of Middle East Studies 34 (2002): 470, 472;

Brutus Abu-Manneh, "Salafiyya and the Rise of the Khalidiyya in Baghdad in the Early Nineteenth Century" Die Welt des Islams 43 (2003): 357;

Hala Fattah, "Wahhabi' Influences, Salafi Responses: Shaykh Mahmud Shukri and the Iraqi Salafi Movement, 1745-1930," Journal of Islamic Studies 14 (2003): 128-29.

The other piece of textual evidence comes from Matali al-Su'ud, a chronicle Written by the Mamluk historian "Uthman ibn Sanad (d. 1826), which states that a group of religious scholars in Baghdad called themselves "the Salaf" and those who opposed their beliefs "the khalaf". See:

Abu-Manneh, "Salafiyya," 362-63;

Khaled El-Rouayheb, "From Ibn Hajar al-Haytami (d. 1566) to Khayr al-Din al-Alusi (d. 1899): Changing Views of Ibn Taymiyya Among Non-Hanbali Sunni Scholars," in Ibn Taymiyya and His Times, ed. Yossef Rapoport and Shahab Ahmed (Karachi: Oxford University Press, 2010), 305-6.

(37) أبو الثناء الألوسي، غرائب الاغتراب ونزهة الألباب (بغداد: مطبعة الشابندر، 1909)، ص16.

في هذه الفقرة، تشير الصفة الأحمدي إما إلى النبي محمد ﷺ (والذي كان اسمه الثاني أحمد، وفقًا للحديث الصحيح)، أو أحمد بن حنبل.

(38) محمد إبراهيم شقرة، هي السلفية: نسبة وعقيدة ومنهجًا (مكة: مكتبة ابن تيمية، 1992)، ص17.

(39) كلمة السلفية ليست دائمًا اسمًا مجرَّدًا. ففي اللغة العربية، يمكن أن تكون صفة مؤنثة تعني "السالف" أو "المنتسب إلى السلف"، أو يكون معناها "الأسلاف." ويجب على المرء أن يكون حذرًا من الوقوع في الالتباس: ففي حين يمكن الوقوف على كلمة السلفية في بضع وثائق في فترة ما قبل العصر الحديث، فلم أقف قط على أي حالة تكون

فيها الكلمة اسمًا مجرَّدًا يعني ''مذهب المنتسبين إلى السلف'' «Ancestralism». ويجب على المرء أيضًا أن يحذر من الإقحام الدلالي والمذكرات الكاذبة في المصادر الثانوية. وفي بعض الأحيان يدعي الباحثون أنهم وقفوا على الاسم المجرد السلفية في المصادر الأولية، ولكن عند الفحص المدقق يتبين أن هذا ليس بصحيح.

(40) شقرة، هي السلفية، ص18-19، ص48؛
بكر، ملامح رئيسية، ص11-14، ص22-24.

(41) Nafi, "Abu al-Thana al-Alusi," 466, 488.

(42) تستند هذه الحجة بأكملها على قراءة بمجرد الأماني لبعض التعبيرات الموجودة في نقاشات قروسطية متعلقة بمنهجية ابن تيمية الفقهية. ومن هذه التعبيرات: الطريقة السلفية، والتي يمكن القول بأنها تعني ''طريقة الأسلاف''. وانظر: ابن عبد الهادي، العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، تحرير محمد حامد الفقي (بيروت: دار الكتب العلمية، بلا تاريخ) ص117. وإذا أردنا أن نقرأ التعبيرات القروسطية المشابهة على النحو المتحيز نفسه، فيمكن أن نستنتج أن عبارة: الطريقة النبوية، تعد دليلًا على ظهور مدرسة فكرية منفصلة تسمى ''النبوية''.

(43) Karen M. Offen, European Feminisms, 1700-1950: A Political History (Stanford, CA: Stanford University Press, 2000), 19-20.

(44) الإخوان المسلمون 2، العدد 27 (1944): ص3-4.

(45) One example is Terje æsteb, Localising Salafism: Religious Change Among Oromo Muslims in Bale, Ethiopia (Leiden: Brill, 2012), 1-2, 24.

(46) Gad Prudovsky, "Can We Ascribe to Past Thinkers Concepts They Had No Linguistic Means to Express?" History and Theory 36 (1997): 31.

(47) مخلص السبتي، السلفية الوهابية بالمغرب: تقي الدين الهلالي رائدًا (الدار البيضاء: منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، 1995).

(48) مصطلح مذهب السلف يمكن ترجمته من حيث المبدأ إلى الإنكليزية إلى ''Salafism''، لكن هذا سيؤدي إلى لبس لا داعي له. ففي اللغة العربية، مذهب السلف والسلفية مصطلحان منفصلان.

(49) ابن تيمية، درء التعارض بين العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد سالم (الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1980)، 2|8؛
ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، تحقيق: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم (مؤسسة قرطبة، 1980)، 1|122.
وللوقوف على مثال من القرن الثاني عشر، انظر: أبو سعد التميمي السمعاني، الأنساب، تحقيق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني (حيدرأباد: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1976)، 7|167.

(50) يمكن الاطلاع على الصفحة الأولى من هذا المخطوط، المحفوظ في المكتبة

البريطانية، على هذا الرابط:

http://www.bl.uk/onlinegallery/sacredtexts/wahhabi_lg.html (accessed 03/12/2017).

(51) الألوسي، غرائب الاغتراب، ص385-386.

(52) لقد ادعى عبد الله، ابن الشيخ محمد بن عبد الوهاب، أن عقيدة والده هي عقيدة السلف الصالح. انظر: صالح بن عبد الله العبود، عقيدة الشيخ محمد بن عبد الوهاب السلفية وآثارها في العالم الإسلامي، الطبعة الثالثة (المدينة: مكتبة الغربة الأثرية، 1996)، 1|365-366.

(53) Richard F. Hamilton, The Social Misconstruction of Reality: Validity and Verification in the Scholarly Community (New Haven, CT: Yale University Press, 1996).

(54) نشرت في عام 2010 مقالًا يرسي الأساس لهذه الحجة. انظر:

Henri Lauzière, "The Construction of Salafiyya: Reconsidering Salafism from the Perspective of Conceptual History," International Journal of Middle East Studies 42 (2010): 369-89.

أما دعوى إسحاق وايزمان Itzchak Weismann بشأن أن رشيد رضا هو الذي أسس السلفية، على نحو ادعى معه أنَّ الأفغاني ومحمد عبده كانا ممثلَيها الرئيسين: فهي دعوى مضللة. لقد قدَّم رشيد رضا جينيالوجيا للحركة الإصلاحية الحداثية، وقدَّم نفسه كوريث للأفغاني وعبده، لكنه لم يسمِّ تلك الحركة بالسلفية قط. وقد بدأت هذه الفكرة عند الباحثين الغربيين، لا رشيد رضا. انظر:

Weismann, "Genealogies," 279-80.

الفصل الأول: أن تكون سلفيًا في أوائل القرن العشرين

(1) Jacques Derrida, L'écriture et la différence (Paris: Seuil, 1967), 414-17

(2) ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، تحقيق: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين (الرياض: مكتبة العبيكان، 2005)، 1|230.

(3) صفي الدين الحنفي البخاري، "القول الجلي في ترجمة شيخ الإسلام ابن تيمية الحنبلي"، في المجموع المشتمل على الدرر الآتية: أولها كتاب الرد الوافر، تحقيق: فرج الله زكي الكردي (القاهرة: مكتبة كردستان العلمية، 1911)، ص127-128.

(4) محمد بن عبد العزيز بن مانع، الكواكب الدرية لشرح الدرة المضية في عقد أهل الفرقة المرضية (بومباي: مطبعة الحيدرية، 1918)، ص9.

(5) محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية (القاهرة: دار الفكر العربي، بلا تاريخ)، 1|225.

(6) ابن تيمية، مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي الحنبلي (بيروت: دار العربية، 1977)، 4|149.

(7) Aziz Al-Azmeh, "Orthodoxy and Hanbalite Fideism," Arabica 35 (1988): 253-66.

(8) Nader El-Bizri, "God: Essence and Attributes," in The Cambrige Companion to Classical Islamic Theology, ed. Tim Winter (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 124.

(9) تنازع العلماء المسلمون في مسألةِ تفويض المعنى وهل فوَّض السلف معاني الصفات إلى الله أم لا. فالسلفيون المعاصرون، اتباعًا لابن تيمية وتلاميذه، يذهبون إلى أن السلف قد قبلوا بالمعنى الظاهر للألفاظ العربية التي وردت في الوحي. فإن السلف، كما يقول هؤلاء، أثبتوا أن لله يدًا، كما ورد في القرآن، لأن معنى لفظ اليد معلوم في اللغة العربية. لكنهم لم يفترضوا أن يده سبحانه تشبه يد الإنسان، ولم يطلبوا معرفة كيفيتها. ولذلك، فإن السلف لم يفوضوا معنى لفظ اليد تفويض المعنى (الذي يرقى إلى التعطيل)، لكنهم فوَّضوا الكيفية. أما المعارضون للسلفية، فيرفضون هذه الحجة، ويدعون أن السلف فوضوا تفويضًا كاملًا. انظر: سيف بن علي العصري، القول التمام بإثبات التفويض مذهبًا للسلف الكرام، الطبعة الثانية (عمان: دار الفتح، 2010)، ص58-64.

(10) كلمة الطريقة كانت تستعمل أحيانًا بدلًا من المذهب، كما في العبارة الأشعرية التقليدية: "طريقة السلف أسلم، وطريقة الخلف أعلم وأحكم".

(11) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 12|37-38، 12|54.

(12) للاطلاع على أمثلة أقدم من هذا، انظر:

Christopher Melchert, Ahmad ibn Hanbal (Oxford: One-world, 2006), 9.

(13) مع إقرار ابن تيمية بأن السلف لم يبدأوا في القول بأن القرآن غير مخلوق إلا بعد أن اضطروا إلى ذلك، فهو ينفي إمكانية أن يكون هذا ابتداعًا. والمقدمة المضمرة هنا هو أن السلف الصالح كانوا يعتقدون دائمًا أن القرآن غير مخلوق، سواءٌ نطقوا بذلك أم لا. انظر: ابن تيمية، مجموعة الرسائل والمسائل، تحقيق: رشيد رضا (القاهرة: لجنة التراث العربي، 1976)، 3|20.

(14) Merlin Swartz, A Medieval Critique of Anthropomorphism: Ibn al-Jawzi's Kitab Akhbar as-Sifat (Leiden: Brill, 2002).

(15) Caterina Bori, "Ibn Taymiyya wa-Jama'atuhu: Authority, Conflict and Consensus in Ibn Taymiyya's Circle," in Ibn Taymiyya and His Times, ed. Yossef Rapoport and Shahab Ahmed (Karachi: Oxford University Press, 2010), 33-36.

وللاطلاع حول إعادة صياغة ابن تيمية العقلانية للنقلية الحنبلية، انظر:

Jon Hoover, Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism (Leiden: Brill, 2007), 19-22;

M. Sait øzervarli, "The Qur'anic Rational Theology of Ibn Taymiyya and His Criticism of the Mutakallimun," in Rapoport and Ahmed, Ibn Taymiyya, 78-100.

(16) منصور محمد محمد عويس، ابن تيمية ليس سلفيًا (القاهرة: دار النهضة العربية، 1970)؛

Racha el Omari, "Ibn Taymiyya's ('Theology of the Sunna') and His Polemics with the

Ash'arites," in Rapoport and Ahmed, Ibn Taymiyya, 101-19.

(17) حسن بن علي السقاف، السلفية الوهابية: أفكارها الأساسية وجذورها التاريخية (بيروت: دار الميزان، 2005)، ص90-97.

وقد ذهب البوطي إلى حجة وادعاءات مماثلة، بأن مفهوم مذهب السلف لم يكن موجودًا في زمن السلف الصالح. والذي ظهر في نهاية المطاف لم يكن منهجًا في حد ذاته، كما يقول، بل كان مجموعة من القواعد وإطارًا منهجيًّا. انظر: محمد سعيد رمضان البوطي، السلفية: مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، الطبعة الثانية (دمشق: دار الفكر، 1998)، ص19، وص223-224.

(18) نعمان الألوسي هو ابن أبي الثناء الألوسي، الذي أشرنا إليه في المقدمة. وأكثر الدراسات تفصيلًا حول هذا الكتاب ومؤلفه هي دراسة بشير نافع السابق ذكرها:

"Salafism Revived: Numan al-Alusi and the Trial of Two Ahmads," Die Welt des Islams 49 (2009): 49-97.

(19) ابن الجوزي، دفع شبهات التشبيه بأكف التنزيه، تحقيق: حسن السقاف (بيروت: دار الإمام الرواس، 2007)، ص102؛

ابن كثير، طبقات الشافعية، تحقيق: عبد الحافظ منصور (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2004)، ص843، وص850؛

ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2002)، 7|452، حيث ورد وصف أحد علماء المالكية بأنه سلفي المعتقد؛

جلال الدين السيوطي، لب الألباب في تحرير الأنساب، تحقيق: بيتر جوهانس ڤيث (Leiden: S. & J. Luchtmans، 1840)، ص138. وقد اعتمد هذا المعجم للأسماء والكنى على كتب السمعاني (ت. 1166) وابن الأثير (ت. 1233)، ويبين بوضوح أن السلفي هو المتبع لعقيدة السلف الصالح.

وانظر أيضًا:

ابن العماد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط ومحمود الأرناؤوط (دمشق: دار ابن كثير، 1992)، 8|91؛

محمد بن أحمد السفاريني، لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية، الطبعة الثالثة (بيروت: المكتب الإسلامي، 1991)، 2|458، حيث بيَّن أن أئمة الماضي قد اختلفوا في الفقه، لكنهم كانوا جميعًا على عقيدة السلف.

(21) انظر رد ابني الشيخ محمد بن عبد الوهاب في مجموعة الرسائل والمسائل النجدية (القاهرة: مطبعة المنار، 1928)، 1|32. وانظر أيضًا: الدرر السنية في الأجوبة النجدية، تحقيق: عبد الرحمن بن قاسم العاصمي، الطبعة السادسة (الرياض: دار القاسم، 1996)، 1|226. وللاطلاع على المعارضة الحنبلية، انظر:

David Commins, "Traditional Anti-Wahhabi Hanbalism in Nineteenth-Century Ara-

bia," in Ottoman Reform and Muslim Regeneration, ed. Itzchak Weismann and Fruma Zachs (London: I. B. Tauris, 2005), 81-96.

(22) النص موجود في مجموعة الرسائل والمسائل النجدية (القاهرة: مكتبة المنار، 1930)، 4|453، وقد نُسِب خطأً إلى عبد الله بن حسن. وللاطلاع على تصويب الخطأ، انظر: العاصمي، الدرر السنية، 1|319.

(23) مجموعة الرسائل والمسائل النجدية (القاهرة: مكتبة المنار، 1927)، 3|295، و3|300؛

أحمد بن إبراهيم بن عيسى النجدي، "تنبيه النبيه والغبي في الرد على المدراسي والحلبي"، في المجموع المشتمل على الدرر الآتية: أولها كتاب الرد الوافر، تحقيق: فرج الله زكي الكردي (القاهرة: مكتبة كردستان العلمية، 1911)، ص241، وص257، وص279، وص282-283.

(24) ابن مانع، الكواكب الدرية، ص120.

(25) من الأمثلة على ذلك:

معجم التراجم الذي ألفه محمود شكري الألوسي، المسك الأذفر، تحقيق: نعمان الأعظمي (بغداد: مطبعة الآداب، 1930)، ص19، وص82؛

رشيد رضا، الوحدة الإسلامية والأخوة الدينية وتوحيد المذاهب (القاهرة: المكتب الإسلامي)، ص10؛

المنار 10 (1907): ص145؛

المنار 11 (1908): ص47؛

المنار 15 (1912): ص855؛

المقتبس 7 (1912): ص227.

(26) عبد الرحمن الكواكبي، أم القرى (القاهرة: السيد الفراتي، 1899)، ص10.

(27) البوطي، السلفية، ص234-235.

(28) محمد بن ناصر العجمي، الرسائل المتبادلة بين جمال الدين القاسمي ومحمود شكري الألوسي (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2001)، ص190.

وللاطلاع على شكاوى مشابهة من جهل الناس بمفهوم مذهب السلف، انظر رسالته المؤرخة في عام 1909 التي أرسلها إلى محمد نصيف، عند ظافر القاسمي، جمال الدين القاسمي وعصره (دمشق: مكتبة أطلس، 1965)، ص603-604.

(29) Dyala Hamzah, "From Ilm to Sihasa or the Politics of Public Interest (Maslaha): Muhammad Rashid Rida and His Journal al-Manar (1898-1935)," in The Making of the Arab Intellectual: Empire, Public Sphere and the Colonial Coordinates of Selfhood, ed. Dyala Hamzah (London: Routledge, 2013), 90-127.

(30) وبالإضافة إلى المصادر المشار إليها، انظر:

المنار 8 (1905): ص614، ص620، حيث أعاد رشيد رضا طباعة رسالة السفاريني العقدية وعلق عليها؛

المنار 12 (1909): ص184؛

المنار 21 (1919): ص230؛

رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم الشهير بتفسير المنار، الطبعة الثانية (القاهرة: دار المنار، 1948)، 9|131. وهناك الكثير من الأمثلة الأخرى.

(31) David D. Commins, Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria (New York: Oxford University Press, 1990), 51-54.

(32) المنار 17 (1914): ص632.

(33) المنار 7 (1905): ص958.

(34) المنار 7 (1904): ص793.

(35) Andrew Lugg, Wittgenstein's Investigations 1-133: A Guide and Interpretation (London: Routledge, 2004), 83.

(36) انظر النسخة المترجمة إلى الإنكليزية:

Ignaz Goldziher, Muslim Studies, ed. S. M. Stern, trans. C. R. Barber and S. M. Stern (Albany: SUNY Press, 1971), 2:32.

(37) الذهبي، المشتبه في أسماء الرجال، تحقيق: بيتر دي جونغ (Lugduni Batavorum, Netherlands: Brill، 1863)، ص269. وهناك توضيح أكثر تفصيلًا في: الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق: بشار عواد معروف (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1996)، 21|6.

(38) الذهبي، طبقات الحفاظ، تحقيق: فرناند ڤوستن فيلد (Gttingen: Vandenhck et Ruprecht، 1833)، 1|58.

(39) الذهبي، تذكرة الحفاظ (بيروت: دار الكتب العلمية، بلا تاريخ)، 4|1431.

(40) See his March 1909 letter to Anastase-Marie de Saint Elie reprinted in Daniel Massignon, ed., Autour d'une conversion: lettres de Louis MaSSignon et de Ses parents au père Anastase de Baghdad (Paris: Cerf, 2004), 57.

(41) Revue du monde musulman 34 (1916-1918): 329-31.

(42) Revue du monde musulman 36 (1918-1919): 325.

(43) Pierre Rocalve, Louis Massignon et l'islam (Damascus: Institut Français de Damas, 1993), 157;

Revue du monde musulman 36 (1918-1919): 272;

Revue du monde musulman 59 (1925): 312.

(44) Compare Samuel G. Wilson, Modern Movements Among Moslems (New York: Fleming H. Revell, 1916), 158, 160, with Massignon's remark in Revue des études islamiques 5 (1931): A167.

(45) Ignaz Goldziher, Schools of Koranic Commentators, ed. and trans. Wolfgang H.

Behn (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2006), 204.

(46) Daniel Massignon, Le Voyage en Mésopotamie et la conversion de Louis Massignon en 1908 (Paris: Cerf, 2001), 17;

العجمي، الرسائل المتبادلة، ص169-170، وص200؛

Revue du monde musulman 57 (1924): 245;

Louis Massignon, "My Meetings With Maulana Azad," in Maulana Abul Kalam Azad: A Memorial Volume, ed. Humayun Kabir (New York: Asia Publishing House, 1959), 27-28.

(47) المنار 5 (1902): ص405.

(48) Revue du monde musulman 59 (1925): 312-13.

(49) المنار 32 (1931): ص15؛

المنار 11 (1908): ص90-95، وص205، وص740-742.

(50) المنار 17 (1914): ص631.

(51) وفقًا لما ذكره رشيد رضا، ينتمي محمد عبده وسيد أحمد خان (الذي كان بالمناسبة يدعو إلى نُسخة حديثة من علم الكلام) إلى الحركة نفسها من الإصلاح الإسلامي. انظر: المنار) 11 (1908): ص90-91، وص94-95.

(52) محمد عبده، الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده، تحقيق: محمد عمارة (بيروت: دار الشروق، 1993)، 3|342-343؛

عثمان أمين، رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1996)، ص66، وص80.

(53) ادعى محمد عبده مثل هذه الادعاءات. وأفضل مثال على ذلك في الأعمال الكاملة، 3|301.

(54) المنار 13 (1910): ص627.

(55) المنار 29 (1928): ص290. ويختلف مفهوم محمد عبده للتوحيد عن مفهوم ابن تيمية.

(56) محمد عبده، رسالة التوحيد، تحقيق: رشيد رضا، الطبعة السابعة (القاهرة: مكتبة المنار، 1934)، ص17-18، وص22. وفي الطبعة الثانية، التي طبعت عام 1908، ذكر رشيد رضا أنه حذف عبارة لمحمد عبده قال فيها بخلق القرآن. لكنها لم تشتمل على الهوامش المذكورة أعلاه.

(57) انظر: الزهراء 4 (1928): ص572، حيث حذر محب الدين الخطيب قرّاءه من ميل محمد عبده إلى العقيدة الكلامية.

(58) المنار 7 (1904): ص52-54؛

المنار 7 (1905): ص948.

(59) الزهراء 2 (1926): ص87.

(60) للاطلاع على تناول مطوّل لهذا الأمر، انظر:

Henri Lauzière, "The Construction of Salafiyya: Reconsidering Salafism from the Perspective of Conceptual History," International Journal of Middle East Studies 42 (2010): 369-89.

(61) دعوى أن تأسيس مطبعة السلفية ومكتبتها كان يعكس "جميع الأمنيات الأساسية للحركة [السلفية]"، تقوم على خطأ ماسينيون الأصلي. انظر:

Encyclopaedia of Islam, 2nd ed., s.v. "Salafiyya" (Werner Ende).

(62) Lothrop Stoddard, The New World of Islam (New York: Charles Scribner's Sons, 1921), 86.

(63) The Moslem World 12, no. 1 (1922): 21.

(64) Henri Laoust, "Le réformisme orthodoxe des 'Salafiya') et les caractères généraux de son orientation actuelle," Revue des études islamiques 6 (1932): 175.

وانتبه لكون التاريخ غير صحيح: فإن محمد عبده لم يزر باريس حتى عام 1884. ولكن في عام 1925، كان ماسينيون قد أخطأ بالفعل وذكر أن العام 1883 هو العام الذي أسس فيه الأفغاني ومحمد عبده حزبهم الإصلاحي المزعوم حزب السلفية. وقد قبِلَ لاوست بهذه الدعوى دون تدقيق. انظر:

Revue du monde musulman 59 (1925): 281.

(65) Hamilton A. R. Gibb, Modern Trends in Islam (Chicago: Chicago University Press, 1947), 29, 35,133.

(66) محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصِلَته بالاستعمار الغربي، الطبعة الرابعة (القاهرة: مكتبة وهبة، 1964)، ص94، وص175-177.

(67) اقتبست هذا التعبير وتعريفها من هذا المصدر:

Jonathan A. C. Brown, Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World (Oxford: Oneworld, 2009), 57.

(68) من الأمثلة الجيدة كتاب يوسف النبهاني، كتاب شواهد الحق في الاستغاثة بسيد الخلق (القاهرة: بلا ناشر، 1905)، ص10-11. وقد نُشِر هذا الكتاب للمرة الأولى في عام 1902.

(69) المنار 8 (1905): ص620.

(70) ومن الأمثلة الأخرى، رشيد رضا، التفسير، 9|133.

(71) أبو يعلى الزواوي، الإسلام الصحيح (بني مسوس، الجزائر: منشورات الحبر، 2008)، ص98، ص163؛

Pessah Shinar, "A Controversial Exponent of the Algerian Salafiyya: The Kabyle Alim, Imam and Sharif Abu YaSab. Muhammad al-Zawawi," in Pessah Shinar, Modern Islam in the Maghrib (Jerusalem: The Max Schloessinger Memorial Foundation, 2004), 273.

(72) رشيد رضا، الوحدة، ص9، وص216. وقد كُتبت مقدمته في أواخر عام 1906، أما سائر الكتاب ففي عام 1901.

(73) المنار 13 (1910): ص627.

(74) سليمان بن سحمان، "كشف الأوهام والالتباس عن تشبيه بعض الأغبياء من الناس"، في إجماع أهل السنة النبوية على تكفير المعطلة الجهمية، تحقيق: عبد العزيز بن عبد الله الزير آل حمد (الرياض: دار العاصمة، 1994-1995)، ص106؛

سليمان بن سحمان، "تمييز الصدق من المين في محاورة الرجلين"، في المصدر السابق، ص136، وص149.

(75) محمود شكري الآلوسي، غاية الأماني في الرد على النبهاني (الرياض: مطبعة نجد التجارية، 1971)، 2|313.

(76) المصدر السابق، 1|119، و1|122.

(77) رشيد رضا، التفسير، 10|446، 12: 246.

(78) رشيد رضا، الوحدة، ص204.

(79) المنار 8 (1905): ص5؛

المنار 17 (1914): ص634.

(80) العجمي، الرسائل المتبادلة، ص190؛

المنار 15 (1912): ص857-874.

(81) Munim Sirry, "Jamal al-Din al-Qasimi and the Salafi Approach to Sufism," Die Welt des Islams 51 (2011): 75-108;

Itzchack Weismann, Taste of Modernity: Sufism, Salafiyya, and Arabism in Late Ottoman Damascus (Leiden: Brill, 2001), 293-94.

(82) محمود شكري الألوسي، غاية الأماني، 1|29، و1|30، و1|32، و1|139. ويجب هنا أن أعلن عن اختلافي مع قراءة هالة فتاح لغاية الأماني، التي أرى أنها شديدة التعاطف.

Hala Fattah, "'Wahhabi' Influences, Salafi Responses: Shaykh Mahmud Shukri and the Iraqi Salafi Movement, 1745-1930," Journal of Islamic Studies 14 (2003): 145-46. 83.

(83) محمود شكري الآلوسي، المسك الأذفر، ص19، وص24.

(84) تقي الدين الهلالي، الدعوة إلى الله في أقطار مختلفة (الدار البيضاء: دار الطباعة الحديثة، بلا تاريخ)، ص7.

(85) انظر معجم التراجم لعام 1931 الذي ألفه عبد الحفيظ الفاسي، معجم الشيوخ المسمى رياض الجنة أو المدهش المطرب، تحقيق: عبد المجيد الخيالي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، 2|190، و2|198-199، و2|207. وانظر أيضًا الرسالة المؤرخة في 1906، من عبد الحي الكتاني إلى جمال الدين القاسمي، في كتاب جمال الدين القاسمي لظافر القاسمي، ص566.

(86) إسماعيل الخطيب، محمد العربي الخطيب: رائد الصحافة في المغرب (تطوان: منشورات جامعة البعث الإسلامي، 1994)، ص37، وص74.

(87) عباس الجراري، "أبو شعيب الدوكالي: رائد الإصلاح الفكري في المغرب الحديث"، الأكاديمية 7 (1990): ص15-26.

(88) لم يكن الهلالي يعلم تاريخ مولده على وجه التحديد، لكنه قال إنه ولد في منتصف عام 1894 (في نهاية عام 1311 أو بداية عام 1312، وفقًا للتقويم الهجري). محمد المجذوب، علماء ومفكرون عرفتهم (بيروت: دار النفائس، 1977)، 1|183.

(89) المصدر السابق، 1|184.

(90) الضياء 1، العدد 7 (1932): ص26.

(91) تقي الدين الهلالي، الهدية الهادية إلى الطائفة التجانية (بلا تاريخ ولا ناشر، 1973)، ص7.

(92) Walter B. Harris, Tafilet; The Narrative of a Journey of Exploration in the Atlas Mountains and the Oases of North-West Sahara (London: William Blackwood and Sons, 1895), 298.

(93) الهلالي، الهدية الهادية، ص7-8. وكان أحد هؤلاء الأولياء من أجداد الهلالي.

(94) المصدر السابق، ص9.

(95) المصدر السابق، ص11.

(96) المجذوب، علماء ومفكرون، 1|185.

(97) لقد ناقش هذه المسألة في الفتح 11 (1937): ص1001.

(98) المجذوب، علماء ومفكرون، 1|185. وقد ذكر الهلالي تواريخ متضاربة، ولذلك فمن الصعب تقديم تسلسل زمني صحيح.

(99) المصدر السابق، 1|192، و1|195؛

الهلالي، الهدية الهادية، ص23.

(100) ليس من الواضح طبيعة هذه الدبلومة. انظر: المجذوب، علماء ومفكرون، 1|185-186، و1|191.

(101) الهلالي، الهدية الهادية، ص13-14. ومن الجدير بالذكر أن الكتاني قد حصل على إجازات محمد عبده وجمال الدين القاسمي.

(102) المصدر السابق، ص14.

(103) عبد القادر الصحراوي، شيخ الإسلام محمد بن العربي العلوي (الدار البيضاء: مكتبة دار النشر المغربية، 1965)، ص18-19.

(104) المصدر السابق، ص27، وص30.

(105) Moha Khettouch, Cheikh al Islam Mohamed Belarabi Alaoui: le néosalafisme et l'éthique dans la vie d'un grand Alem (Rabat: Dar al-Qalam, 2003), 59-60, 165;

عبد الرحيم الورديغي، المناضل شيخ الإسلام محمد بن العربي العلوي، 1880-1964: حياته وجهاده (الرباط: الهلال العربي، 1996)، ص45-47.

(106) Jamil Abun-Nasr, "The Salafiyya Movement in Morocco: The Religious Bases of the Moroccan Nationalist Movement," St. Anthony's Papers 16, no. 3 (1963): 99.

(107) الصحراوي، شيخ الإسلام ص29-30؛

Khettouch, Cheikh al Islam, 167, 253.

(108) الهلالي، الهدية الهادية، ص15-17.

(109) ورد هذا التعبير في هذا المصدر:

Jean-Louis Triaud, "La Tijâniyya: une confrérie pas comme les autres?" in La Tijâniyya: une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique, ed. Jean Louis Triaud and David Robinson (Paris: Karthala, 2000), 15.

(110) وردت هذه المناقشات في الهدية الهادية، للهلالي، ص17-22.

(111) عبد الله البسام، علماء نجد خلال ثمانية قرون، الطبعة الثانية (الرياض: دار العاصمة، 1998)، 1: 438-440.

(112) في رسالة خاصة إلى جمال الدين القاسمي، في عام 1910، يناقش الألوسي حالة أحد التونسيين، الذي تحول إلى عقيدة السلف، بعد أن تخلى عن الاعتقادات الصوفية التي كانت تشبه اعتقادات الهلالي. وأشار أيضًا إلى العالم المغربي عبد الحافظ الفاسي، الذي وصفه بأنه سلفي العقيدة، على أساس معارضته للمبالغات الصوفية الذين لم يفهموا التوحيد. انظر: العجمي، الرسائل المتبادلة، ص113-116.

(113) الهلالي، الهدية الهادية، ص22؛

محمود شكري الآلوسي، غاية الأماني، 1|221-226.

الفصل الثاني: محمد رشيد رضا ورد الاعتبار للوهابية وعواقبه

(1) تقي الدين الهلالي، الدعوة إلى الله في أقطار مختلفة (الدار البيضاء: دار الطباعة الحديثة، بلا تاريخ)، ص15.

(2) المصدر السابق، ص10.

(3) لسان الدين 1، العدد 6 (1946): ص17.

(4) محمد المجذوب، علماء ومفكرون عرفتهم (بيروت: دار النفائس، 1977)، 1|186.

(5) دعوة الحق 1، العدد 3 (1957): ص24.

(6) تقي الدين الهلالي، القاضي العدل في حكم البناء على القبور (القاهرة: المكتبة العربية بمصر، 1927)، ص8؛

دعوة الحق 7، العدد 7 (1964): ص5.

(7) Albert Hourani, Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939, 3rd ed. (Cam-

bridge: Cambridge University Press, 1983), 231.

(8) The existence of these unsupported assumptions is mentioned in Bernard Haykel, "On the Nature of Salafi Thought and Action," in Global Salafism: Islam's New Religious Movement, ed. Roel Meijer (New York: Columbia University Press, 2009), 46-47.

(9) Ana Belén Soage, "Rashid Rida's Legacy," Muslim World 98 (2008): 1-23;

Abd al-Rahman Abdulrahman Abd al-Rahim, "The Effect of Muhammad ibn al-Wahhab's Salafiyya Dawa on Religious and Social Reform in Egypt," in A History of the Arabian Peninsula, ed. Fahd al-Semmari (London: I. B. Tauris, 2010), 138-39.

(10) السيد يوسف، رشيد رضا والعودة إلى منهج السلف (القاهرة: ميريت للنشر والمعلومات، 2000)، ص35.

(11) Muhammad Abduh, al-A'mâl al-kâmila li-l-imâm al-shaykh Muhammad 'Abduh, ed. Muhammad Imâra (Beirut: Dâr al-Shurûd, 1993), 3:332.

(11) محمد عبده، الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده، تحقيق: محمد عمارة (بيروت: دار الشروق، 1993)، 3|332؛

(12) المنار 21 (1919): ص249.

(13) المنار 28 (1927): ص5.

(14) رشيد رضا، الخلافة (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، 1988)، ص82-83.

(15) هذه التصريحات الصريحة أزعجت أحد العلماء السعوديين البارزين، الذي ذهب، خلافًا لرشيد رضا، إلى أن عبد العزيز كان فاعلًا مبادرًا، وأن تحفظه الظاهري كان جزءًا من استراتيجيته السياسية. انظر تعليق المحرر على كتاب: رشيد رضا، المختار من المنار، تحرير: عبد العزيز بن محمد بن إبراهيم آل الشيخ، الطبعة الثانية (الرياض: بلا ناشر، 1995)، 1|30.

(16) رشيد رضا، الوهابيون والحجاز (القاهرة: مكتبة المنار، 1925)، ص26.

(17) المصدر السابق، ص50.

(18) Madawi Al-Rasheed, A History of Saudi Arabia (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 3.

ولم تكن سلطنة نجد مستقلة تمامًا. وقد أصبحت، كغيرها في الجزيرة العربية؛ جزءًا من الإمبراطورية البريطانية.

Daniel Silverfarb, "The Anglo-Najd Treaty of December 1915," Middle Eastern Studies 16 (1980): 167-77.

(19) رشيد رضا، الوهابيون، ص3-4، وص70-72.

عندما وقع عبد العزيز المعاهدة الأنغلو-نجدية في عام 1915، وجد رشيد رضا نفسه في موقف صعب، لأنه انتقد سابقًا الشريف حسين لتحالفه مع البريطانيين. لكنه استمر مع ذلك في الدفاع عن الملك عبد العزيز، وادعى أن هذا الأخير كان قليل الخبرة آنذاك، وأنه فعل ذلك بحكم الضرورة.

(20) A point best made in David Commins, The Wahhabi Mission and Saudi Arabia (London: I. B. Tauris, 2006).

(21) رشيد رضا، الوهابيون، ص55-56.

(22) المصدر السابق، ص56.

يوضح رشيد رضا أنه وفقًا للسنة فمن الممنوع أن يدفن الإنسان في المسجد، أو أن يُبنى المسجد على القبر. وفي هذه الحالات، يتعين الهدم. لكن الذي لم يُشِر إليه رشيد رضا، هو أنَّ المسجد النبوي في عهد الأمويين قد وُسِّع ليضم قبر النبي ﷺ.

(23) سقط هذان الوهابيان من أعلى المبنى، بينما كانا يحاولان إزالة الحلقات الذهبية والهلال الذهبي، التي كانت ملحقة بأعلى القبة.

(24) المنار 21 (1919): ص233.

(25) المنار 22 (1921): ص182.

(26) المنار 27 (1926): ص555.

(27) المنار 26 (1925): ص462.

(28) محمد بن عبد الله السلمان، رشيد رضا ودعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب (الكويت: مكتبة المعلا، 1988)، ص510.

(29) وقد عبر جمال الدين القاسمي أيضًا عن إحباطه من أن أهل نجد لم يكونوا معتدلين كغيرهم من السلفيين في مصر وسوريا والعراق والحجاز. انظر:

المنار 16 (1913): ص749.

محمود شكري الآلوسي، تاريخ نجد، تحقيق: محمد بهجت الأثري (القاهرة: مكتبة مدبولي، بلا تاريخ)، ص41، وص94.

(30) انظر الوثائق الأولية التي كشف عنها سليمان بن صالح الخراشي، تعقبات الشيخ العلامة سليمان بن سحمان على بعض تعليقات الشيخ رشيد رضا (الرياض: دار الصميعي، 2009)، ص117-125، وص141-211.

(31) هذا الخطاب أعيدت طباعته في كتاب شكيب أرسلان، السيد رشيد رضا أو إخاء أربعين سنة (دمشق: مكتبة ابن زيدون، 1937)، ص456-460.

(32) المصدر السابق، ص459.

(33) الخطاب وجواب رشيد رضا في المنار 29 (1928): ص143-147.

(34) المصدر السابق، ص144.

(35) المصدر السابق، ص146.

(36) شرح رشيد رضا هذا الموقف في المنار 17 (1914): ص633.

(37) وكان من بينهم يوسف ياسين، وهو التلميذ السوري السابق لرشيد رضا، الذي انتقل إلى شبه الجزيرة العربية في عام 1923. انظر:

Harry St. John Philby, Saudi Arabia (Beirut: Librairie du Liban, 1955), 294-96.

وفيما يتعلق بكامل القصاب، السوري الذي تلقى تعليمه في ظل نظام الشريف حسين؛ وإبراهيم الشورى، المصري المقيم في الحجاز الذي تلقى تعليمه في دار العلوم بالقاهرة؛ انظر: عبد اللطيف بن عبد الله الدهيش، التعليم الحكومي المنظم في عهد الملك عبد العزيز (مكة: مكتبة الطالب الجامعي، 1987)، ص35.

(38) المنار 27 (1926): ص18.

(39) Peter Sluglett and Marion Farouk-Sluglett, "The Precarious Monarchy: Britain, Abd al-Aziz ibn Saud and the Establishment of the Kingdom of Hijaz, Najd and Its Dependencies, 1925-1932," in State, Society and Economy in Saudi Arabia, ed. Tim Niblock (London: Croom Helm, 1982), 46-48.

(40) رشيد رضا، المنار والأزهر (القاهرة: مطبعة المنار، 1934)، ص32.

(41) Martin Kramer, Islam Assembled: The Advent of the Muslim Congresses (New York: Columbia University Press, 1986), 108.

(42) Ibid., 116.

(43) زكريا سليمان بيومي، موقف مصر من ضم ابن سعود للحجاز، 1924-1926 (القاهرة: دار الكتاب الجامعي، 1989)، ص62-65.

(44) الهلالي، الدعوة، ص126.

(45) يمكن الوقوف على تفاصيل المدرسة في هذا المصدر:

Charles C. Adams, Islam and Modernism in Egypt (London: Oxford University Press, 1933), 195-98.

وقد استبعدت يوسف ياسين من مجموعة الثمانية الكبار، حتى مع كونه تلميذًا لرشيد رضا، وخريجًا لدار الدعوة والإرشاد. وذلك لأن ياسين عمل مستشارًا للملك عبد العزيز في الشؤون السياسية، فلم ينخرط في المسائل الدينية، وكان على اتصال قليل بغيره من تلاميذ رشيد رضا في الحجاز. ولأسباب مشابهة، استبعدت عبد العزيز العتيقي، الطالب النجدي الذي تخرج في دار الدعوة والإرشاد، والذي قام بوظائف سياسية في الحجاز في ذلك الوقت.

(46) الإصلاح 1 (1929): ص448.

(47) عبد الله بن عبد الرحمن المعلمي، أعلام المكيين من القرن التاسع إلى القرن الرابع عشر الهجري (مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، 2000)، ص1317-1318؛

عدنان الخطيب، محمد بهجة البيطار: حياته وآثاره (دمشق: مطبعة الحجاز، 1976).

(48) محمد بهجة البيطار، الرحلة النجدية الحجازية (دمشق: المطبعة الجديدة، 1967)، ص3، وص29.

(49) المصدر السابق، ص53؛

ابن دهيش، التعليم الحكومي، ص22، وص114-116.

(50) محمد عبد العزيز داود، الجامعات الإسلامية في مصر ودورها في نشر الدعوة

الإسلامية (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، 1992)، ص178.

(51) انظر الخلاصة التي كتبها في السنة والشيعة والوهابية والرافضة، رشيد رضا، الطبعة الثانية (القاهرة: دار المنار، 1947)، ص238-273.

(52) عبد العزيز أحمد الرفاعي، عناية الملك عبد العزيز بنشر الكتب (الرياض: مكتبة الملك فهد، 1987)، ص15.

(53) المنار 29 (1928): ص480.

(54) المعلمي، أعلام المكيين، 1|203-204؛

عمر عبد الجبار، سير وتراجم بعض علمائنا في القرن الرابع عشر الهجري، الطبعة الثالثة (جدة: تهامة، 1982)، ص327؛

الهدي النبوي 15 (1951): ص414.

(55) عبد الرحمن بن عبد اللطيف آل الشيخ، مشاهير علماء نجد وغيرهم، الطبعة الثانية (الرياض: دار اليمامة، 1975)، ص514؛

محمد بن أحمد سيد أحمد، الشيخ العلامة المحدث محمد عبد الرزاق حمزة من كبار علماء الحرمين الشريفين (جدة: مكتبة السوادي للتوزيع، 2004)، ص33-35، وص130-131؛

المعلمي، أعلام المكيين، 1|397-398.

(56) انتقل ثلاثة آخرون على الأقل، من المصلحين الدينيين الذين كانوا على علاقة مع رشيد رضا، إلى الحجاز بعد تلك الحملة السعودية، لكنَّهم لعبوا دورًا أقل أهمية. وكان أولهم هو عبد المهيمن أبو السمح (ت. 1979)، وهو شقيق أبي الظاهر الأصغر. وقد أصبح مديرًا لمدرسة ثانوية في منطقة القصيم، ثم عُيِّن إمامًا في المسجد الحرام في عام 1950.

انظر: المعلمي، أعلام المكيين، 1|204-205.

والثاني هو العالم الجزائري عبد الرحمن أبو هاجر (ت. 1940)، الذي حضر مجالس رشيد رضا في القاهرة، وأصبح أستاذًا ومشرفًا في المسجد الحرام، في عام 1928.

انظر: الهدي النبوي 4 (1940): ص47-48؛

عبد الله سعيد أبو راس وبدر الدين الديب، الملك عبد العزيز والتعليم (الرياض: شركة العبيكان، 1986)، ص139-141.

والثالث هو المصري سليمان أباظة، الذي درَّس في مكة.

انظر: المعلمي، أعلام المكيين، 1|13.

(57) الهلالي، الدعوة، ص133، وص136-137.

(58) المصدر السابق، ص148؛

دعوة الحق 1، العدد 3 (1957): ص25.

(59) المجذوب، علماء ومفكرون، 1|187؛

الهلالي، الدعوة، ص127.

(60) تقي الدين الهلالي، ديوان الشعر (مخطوط غير منشور)، ص102.

(61) Brynjar Lia, The Society of the Muslim Brothers in Egypt: The Rise of an Islamic Mass Movement, 1928-1942 (Reading, UK: Garnet, 1998), 140-41.

(62) عبد الله منسي العبدلي، المسجد الحرام في قلب الملك عبد العزيز (مكة: عبد الله المنسي العبدلي، 1999)، ص44-45.

(63) الهدي النبوي 4، العدد 4 (1940): ص48.

(64) عبد الله البسام، علماء نجد خلال ثمانية قرون، الطبعة الثانية (الرياض: دار العاصمة، 1998)، 1|233-234.

(65) Joseph Kostiner, The Making of Saudi Arabia, 1916-1936: From Chieftaincy to Monarchical State (New York: Oxford University Press, 1993), 109-10.

(66) أبو راس والديب، الملك عبد العزيز، ص121.

(67) الهلالي، الدعوة، ص161.

(68) المصدر السابق، ص163؛

آل الشيخ، مشاهير، ص514.

(69) الإصلاح 1 (1928): ص206؛

Michael Cook, Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 183-85.

(70) الهلالي، ديوان الشعر، ص28.

(71) المصدر السابق، ص103.

(72) للوقوف على وصف لأحد المسافرين من الإمبراطورية البريطانية مِمَّن رأوا هذه الحديقة في عام 1925، انظر:

Eldon Rutter, The Holy Cities of Arabia (London: G. P. Putnam's Sons, 1930), 541.

(73) الهلالي، الدعوة، ص129.

(74) ابن دهيش، التعليم الحكومي، ص66-68.

(75) أحمد علي، ذكريات (الطائف: منشورات نادي الطائف الأدبي، 1977)، ص733. وقد كان أحمد علي (الكاظمي) من أول الطلبة الذين التحقوا بالمعهد، قبل إغلاقه المؤقت وبعده.

(76) ابن دهيش، التعليم الحكومي، ص70-71؛

العرب 18 (1983): ص511.

(77) دعوة الحق 1، العدد 3 (1957): ص25.

(78) الهلالي، الدعوة، ص178-179.

(79) المصدر السابق، ص180.

(80) الإصلاح 1 (1928): ص4-5.

(81) المصدر السابق، ص5.

(82) الإصلاح 1 (1929): ص294-296، وص381-382.

(83) الإصلاح 1 (1928): ص203، وص221-223.

(84) المصدر السابق، ص161-165.

(85) الهلالي، الدعوة، ص164.

(86) لسان الدين 4، العدد 9 (1950): ص17-18.

(87) الهلالي، الدعوة، ص165.

(88) المصدر السابق، ص166.

(89) Commins, The Wahhabi Mission, 96;

Lawrence P. Goldrup, "Saudi Arabia, 1902-1932: Development of a Wahhabi Society" (PhD diss., UCLA, 1971), 218-19.

(90) البسام، علماء نجد، 4|145.

(91) المنار 29 (1928): ص121-122. وقد نُشِر هذا الكلام عندما كان الهلالي في المدينة.

(92) رشيد رضا، السنة والشيعة، 1|19.

(93) المصدر السابق، 1|29.

(94) المصدر السابق، 1|23-28، 2|3-5.

(95) نُشِر المقال الأول من السلسلة باسم محمد بن عبد القادر الهلالي. انظر: المنار 28 (1927): ص349-363.

(96) الهلالي، القاضي العدل، ص8.

(97) رشيد رضا، السنة والشيعة، 1|39.

(98) كما هو موضح في: تقي الدين الهلالي، مناظرة بين رجل سني وهو الدكتور محمد تقي الدين الهلالي الحسيني وإمام مجتهد شيعي (بلا تاريخ ولا ناشر)، ص15-16.

(99) نشرت مقالة الخولي في الإصلاح 1 (1928): ص154-158.

(100) المصدر السابق، ص235.

(101) al-Islah 1 (1929): 442,444. Rida's disciples did not reveal the name of this Damascene Scholar.

(101) الإصلاح 1 (1929): ص442، وص444. ولم يكشف تلميذ رشيد رضا عن هوية العالم الدمشقي.

(102) المنار 32 (1932): ص545-547، وص553-554.

(103) عبد اللطيف الدليشي، من أعلام الفكر الإسلامي في البصرة: الشيخ محمد أمين الشنقيطي، 1876-1932 (بغداد: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، 1981)، ص68-71.

ولا ينبغي الخلط بينه وبين محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي (ت. 1973)، المتأخر عنه والأكثر شهرة منه، الذي انتقل إلى السعودية في عام 1946.

(104) المعلمي، أعلام المكيين، 1|203.

(105) انظر ترجمة الهلالي له في الفتح 7 (1932): ص691.

(106) في موقف متسق مع نزع السحر عن العالم، استمر رضا في التقليل من شأن المعجزات، لأنه اعتبرها غير علمية وغير مقنعة. وبدلًا من كونها تبرهن على عقلانية الإسلام، كما يقول، فإنها تؤدي إلى تنفير المتعلمين عن الدين، انظر:

Rashid Rida, The Muhammadan Revelation, trans. Yusuf T. DeLorenzo (Alexandria, VA: Al-Saadawi, 1996), 27-35.

(107) الهلالي، الدعوة، ص167.

(108) ابن دهيش، التعليم الحكومي، ص117.

(109) Commins, The Wahhabi Mission, 71.

(110) علي الرضا الحسيني، محمد بهجة البيطار: بهجة الإسلام (دار الحسينية للكتاب، 1997)، ص9-10.

(111) محي الدين رضا، صور ومشاهدات من الحجاز (القاهرة: المطبعة التجارية الحديثة، 1953)، ص134.

(112) الهدي النبوي 18 (1954): ص303.

(113) على الرغم من إخلاصه للدولة السعودية وعلمائها، فقد كانت الخلفية الفكرية للفقي تثير أحيانًا الشكوك لدى وهابية نجد. فقد استنكر محمد بن إبراهيم، مثلًا، أن الفقي مثل رشيد رضا، قد عارض ابن تيمية، وأنكر احتمال أن يكون رجال الغيب من الجن.

انظر: محمد بن إبراهيم آل الشيخ، فتاوى ورسائل، تحقيق: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم (مكة: مطبعة الحكومة، 1979)، 1|258.

ومؤخرًا، هاجم عالم آخر طبعة الفقي الصادرة عام 1952 لكتاب ابن رجب لتراجم الحنابلة، واتهمه بضعف القراءة والتصحيف والتحريف، وأنه جنى على مؤلفات السلف دون عذر.

انظر: ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، تحقيق: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين (الرياض: مكتبة العبيكان، 2005)، 1|109-110.

(114) أم القرى، 13 سبتمبر، 1935، ص4.

(115) لسان الدين 1، العدد 6 (1946): ص16، وص19؛

العبدلي، المسجد الحرام، ص175، وص180.

(116) محمد عبد الرزاق حمزة، ظلمات أبي رية أمام أضواء السنة المحمدية (القاهرة: المكتبة السلفية، 1958)، ص236-237.

(117) لم يلتق حمزة والهلالي وجهًا لوجه مع أمير المدينة، عبد العزيز بن إبراهيم (وهو

شقيق محمد بن إبراهيم). ولمزيد من التفصيل، انظر: الهلالي، الدعوة، ص168-170.

(118) رشيد رضا، المختار، 1|28، و1|40.

(119) الهلالي، ديوان الشعر، ص114. لكن تلاميذ رضا لم يكن لديهم نفوذ. ويبدو أن معارضة كبار علماء نجد هي التي أقنعت الملك بإلغاء تلك العطلة في عام 1931. انظر: الدرر السنية في الأجوبة النجدية، تحقيق: عبد الرحمن بن قاسم العاصمي، الطبعة السادسة (الرياض: دار القاسم، 1996)، 5|62-64.

(120) الهلالي، ديوان الشعر، ص104.

(121) المصدر السابق، ص152.

(122) دعوة الحق 1، العدد 3 (1957): ص25.

(123) الهلالي، ديوان الشعر، ص153.

(124) رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم الشهير بتفسير المنار، الطبعة الثانية (القاهرة: دار المنار، 1949)، 10|424-425؛

الفتح 11 (1937): ص838؛

المنار 35 (1940): ص712.

(125) المنار 27 (1926): ص276. والأقواس تبعًا للأصل.

(126) رشيد رضا، الخلافة، ص62؛

المنار 26 (1926): ص789.

وانظر أيضًا مجموعة الرسائل والمسائل النجدية (القاهرة: مطبعة المنار، 1930)، 4|481، و4|509، حيث قدم رشيد رضا القاضي أبا بطين (ت. 1865)، من علماء القرن التاسع عشر، بقوله: "عالم الطائفة السلفية" في نجد.

(127) المنار 28 (1927): ص4.

(128) رشيد رضا، المنار والأزهر، ص43.

الفصل الثالث: السلفية النقاوية في عصر القومية الإسلامية

(1) الشهاب 2 (1926): ص524-526.

(2) الإصلاح 1 (1929): ص332.

(3) محمد بهجة البيطار، الرحلة النجدية الحجازية (دمشق: المطبعة الجديدة، 1967)، ص47. وهناك فقرة مثيرة للاهتمام في خطاب مؤرخ في العام 1922 من ابن مانع إلى ابن سحمان، لكن معنى السلفية فيه قد يثير الخلاف.

انظر: سليمان بن صالح الخراشي، تعقبات الشيخ العلامة سليمان بن سحمان على بعض تعليقات الشيخ رشيد رضا (الرياض: دار العاصمة، 2009)، ص118، وص233.

(4) المنار 25 (1924): ص629. والإشارة إلى أن السلفيين هم المسلمون المعارضون

للتقليد قد وردت قبل العشرينيات، لكنها كانت على خلاف العادة تمامًا. انظر: المنار 9 (1907): ص941.

(5) المنار 28 (1927): ص439. وقد ورد تقديمه أيضًا على أنه سلفي، في الشهاب 3 (1927): ص349-350.

(6) رشيد رضا، يسر الإسلام وأصول التشريع العام (القاهرة: مكتبة المنار، 1928)، ص77.

(7) أبو يعلى الزواوي، الإسلام الصحيح (بني مسوس، الجزائر: منشورات الحبر، 2008)، ص98، ص77.

(8) في الشرق العربي، يشير إصرار العلماء الأشاعرة على أن خصومهم في العقيدة لا يستحقون تسميتهم بالسلفيين، إلى أن أتباع العقيدة الحنبلية الجديدة قد نجحوا في نسبة مذهب السلف إلى أنفسهم. ومن الأمثلة المبكرة على ذلك التي تعود إلى الثلاثينيات، كتاب يوسف الدجوي، مقالات وفتاوى الشيخ يوسف الدجوي (القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1981)، 1|203، و1|211.

(9) في عام 1928، عرف أحد الإصلاحيين الجزائريين السلفية بأنها عبارة تعني "التخلُّق بأخلاق السلف" من القرون الثلاثة الأولى. الشهاب 4 (1928): ص148.

(10) للوقوف على ترجمة منير، انظر: محمد معطي الحافظ ونزار أباظة، تاريخ علماء دمشق في القرن الرابع عشر الهجري (دمشق: دار الفكر، 1991)، 3|203-205.

(11) محمد منير عبده أغا الدمشقي، نموذج من الأعمال الخيرية في إدارة الطباعة المنيرية (القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، 1939)، ص12.

(12) المصدر السابق، ص15.

(13) المصدر السابق، ص16. وقد وصف منيرُ الشيخَ رشيد رضا بأنه سلفي، على الرغم من أن هذا الأخير كان ينتقد المذاهب. انظر المصدر السابق نفسه، ص302. وكذلك وصف رشيد رضا منيرًا بأنه سلفي، انظر: المنار 24 (1923): ص160.

(14) الأطلس 1، العدد 24 (1937): ص1.

(15) Adeed Dawisha, Arab Nationalism in the Twentieth Century: From Triumph to Despair (Princeton: Princeton University Press, 2003), 22-23.

(16) الفتح 12 (1938): ص944.

(17) وقد رفض أيضًا الملك عبد العزيز سابقًا دعوةً لحضور المؤتمر الإسلامي العام في القدس في عام 1931، خوفًا من التورط في المناقشات التي قد تضر بالمصالح السعودية.

Basheer M. Nafi, "The General Islamic Congress of Jerusalem Reconsidered," Muslim World 86 (1996): 259.

(18) الفتح 11 (1937): ص838.

(19) طبعت النسخة الإنكليزية من المستند مرة أخرى في هذا الكتاب:

Anita L. P. Burdett, Islamic Movements in the Arab World, 1913-1966 (Slough, UK: Archive Editions, 1998), 2:486.

(20) Nafi, "The General Islamic Congress," 266-67.

كان تقرير رضا قد أصرَّ، من بين عدة أمور، على توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية، وتحسَّر على الانقسام بين المذاهب الفقهية التقليدية. وللاطلاع على الأجزاء المهمة من التقرير وردود أفعال معارضيه، انظر:

المنار 32 (1932): ص204، وص288-289.

(21) La Nation arabe 5 (1935): 448-49.

(22) الهلالي، الدعوة، ص181.

(23) Jamal Malik, "The Making of a Council: The Nadwat al-Ulama," Zeitschrift der Deutschen MorgenlÌndischen Gesellschaft 144 (1994): 60-91.

(24) Encyclopaedia of Islam, 2nd ed., S.V. "Nadwat al-'Ulama" (Zaraful-Islam Khan).

وانظر أيضًا المقال الذي كتبه أبو الحسن علي الندوي في دعوة الحق 14، العدد 2-3 (1975): ص61.

(25) أحمد الشرباصي، رشيد رضا صاحب المنار: عصره وحياته ومصادر ثقافته (القاهرة: بلا ناشر، 1970)، ص151.

(26) مجلة الجامعة السلفية 11، العدد 5 (1979): ص11.

(27) Henri Laoust, "Le réformisme orthodoxe des 'Salafiya') et les caractères généraux de Son orientation actuelle," Revue des études islamiques 6 (1932): 206.

(28) الفتح 12 (1937): ص422.

(29) اختلف القوميين الإسلاميين من أصحاب العقلية المشابهة حول مدى التسامح مع الاختلاف والتنوع الديني. وكانت وجهات نظر مصطفى أحمد الرفاعي اللبان، الناشط المصري الذي انجذب سابقًا إلى رشيد رضا؛ مشابهةً للغاية لوجهات نظر الهلالي.

انظر: الفتح 12 (1937): ص516-517.

وللاطلاع على مقاربة دينية أكثر مرونة من ذلك، لأحد النشطاء السوريين، انظر:

الفتح 12 (1938): ص799-801، وص812-813.

وللاطلاع على نقد للقومية الإسلامية، لأحد أصحاب التوجه الاستيعابي الجزائريين، الذي كان يرى أن القومية الإسلامية هي المكافئ الإسلامي للشيوعية العالمية، انظر تصريحات محمد بن جَلُّول، في البصائر 1، العدد 33 (1936): ص4-5.

(30) تقي الدين الهلالي، سب القاديانيين للإسلام وتسميته الشجرة الملعونة وجوابهم (القاهرة: المطبعة السلفية، 1933)، ص5.

(31) الفتح 7 (1932): ص232.

(32) الهلالي، الدعوة، ص180.

(33) المصدر السابق، ص181.

(34) Jan-Peter Hartung, "The Nadwat al-Ulama: Chief Patron of Madrasa Education in India and a Turntable to the Arab World," in Islamic Education, Diversity, and National Identity: Dini Madaris in India Post 9/11, ed. Jan-Peter Hartung and Helmut Reifeld (New Delhi: SAGE, 2006), 144.

(35) الشهاب 11 (1935): ص229-231.

(36) الضياء 1، العدد 5 (1932): ص37؛

الضياء 2 (1933): ص237؛

الضياء 3 (1934): ص239؛

الضياء 4 (1935): ص149-152.

(37) الضياء 3 (1934): ص300.

(38) الضياء 4 (1935): ص282-284.

(39) الإصلاح 1 (1928): ص13.

(40) الضياء 1، العدد 1 (1932): ص10-14؛

تقي الدين الهلالي، البراهين الإنجيلية على أن عيسى عليه السلام داخل في العبودية ولا حظ له في الألوهية (مكة: دار الثقافة، 1973)، ص23.

(41) الضياء 3 (1934): ص142.

(42) الضياء 1، العدد 6 (1932): ص18-19.

(43) الضياء 3 (1934): ص141-142.

وانظر أيضًا: تقي الدين الهلالي، الإسفار عن الحق في مسألة الحجاب والسفور (بومباي: مكتبة المعارف، 1933)، ص1-4.

(44) الصراط السوي-، 30 أكتوبر، 1933، ص3، وص6؛

الصراط السوي-، 6 نوفمبر، 1933، ص8.

(45) شكيب أرسلان، السيد رشيد رضا أو إخاء أربعين سنة (دمشق: مطبعة ابن زيدون، 1937)، ص722؛

الهلالي، الدعوة، ص188، وص195-196.

(46) الفتح 12 (1937): ص538-539.

(47) الضياء 3 (1934): ص141.

(48) لسان الدين 1، العدد 6 (1946): ص29-32؛

لسان الدين 4، العدد 1 (1950): ص7.

(49) تقي الدين الهلالي، مقدمة محمد بن عبد الوهاب: مصلح مظلوم ومفترى عليه لمسعود الندوي، ترجمة عبد العليم عبد العظيم البستوي (المدينة: إدارة الثقافة والنشر بالجامعة، 1984)، ص6-7.

(50) Masood Alam Nadvi, Mohammad bin Abdul Wahhab: A Slandered Reformer,

trans. M. Rafiq Khan (Vanarasi, India: Idaratul Buhoosil Islamia, 1983), 3.

(51) For his views on Creed, see ibid., 88-90.

(52) لسان الدين 5، العدد 9 (1951): ص20-21.

(53) الحرية، 17 أغسطس، 1942، ص1.

(54) الفتح 8 (1934): ص847.

(55) دعوة الحق 10، العدد 8 (1967): ص28-29.

(56) أبو الحسن علي الندوي، مذكرات سائح في الشرق العربي (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1975)، ص60.

(57) المصدر السابق، ص226.

(58) المصدر السابق، ص30.

(59) تقي الدين الهلالي، السراج المنير في تنبيه جماعة التبليغ على أخطائهم (الدار البيضاء: مطبعة النجاة الجديدة، 1979)، ص70-71.

(60) عبد الأول بن حماد الأنصاري، المجموع في ترجمة العلامة المحدث الشيخ حماد الأنصاري وسيرته وأقواله ورحلاته (المدينة: بلا ناشر، 2002)، 2|601.

(61) شمس الدين السلفي الأفغاني، جهود علماء الحنفية في إبطال عقائد القبورية (الرياض: دار الصميعي، 1996)، 1|72-74.

(62) يوسف الدجوي، صواعق من نار في الرد على صاحب المنار (القاهرة: مكتبة التقدم التجارية، 1932)، ص35.

(63) I discuss another case in Henri Lauziere, "The Construction of Salafiyya: Reconsidering Salafism from the Perspective of Conceptual History," International Journal of Middle East Studies 42 (2010): 381-82.

(64) رشيد رضا، نداء للجنس اللطيف، الطبعة الثانية (القاهرة: دار المنار، 1947)، ص1. وقد أعاد عدد من تلاميذ رضا هذه الصيغة، مثل محمد عبد السلام الشقيري، الذي أسس الجمعية السلفية [بالحوامدية] في مصر. انظر: الهدي النبوي 1، العدد 2 (1937): ص19. وانظر أيضًا: محمد بهجة البيطار، كلمات وأحاديث، الطبعة الثانية (بيروت: المكتب الإسلامي، 1982)، ص68.

(65) علي الطنطاوي، فصول إسلامية (دمشق: دار الدعوة، 1960)، ص76. وهذه إعادة طباعة لمقالٍ منشورٍ عام 1936. وانظر أيضًا: علي الطنطاوي، فصول في الدعوة والإصلاح (جدة: دار المنارة، 2008)، ص43. وهو إعادة طباعة لمقالٍ منشورٍ عام 1946. كما ادعى الطنطاوي وجود صورة صحيحة من التصوف، ولا حاجة للسلفيين في معارضتها.

(66) سلامة موسى، البلاغة العصرية واللغة العربية، الطبعة الثالثة (سلامة موسى للنشر والتوزيع، 1964)، ص9. وقد نُشِر الكتاب للمرة الأولى في عام 1945.

(67) الرسالة 13، العدد 627 (1945): ص715-717.

هذه المفردات تشبه إلى حد كبير مفردات أرنولد توينبي، الذي ناقش مفهومي "Archaism" و"Futurism" نقاشًا مطوَّلًا في المجلد السادس من كتابه دراسة للتاريخ، المنشور عام 1939. ولم أجد دليلًا على تأثر موسى أو العقاد بذلك في الأربعينيات، لكنهما كانا يتقنان اللغة الإنكليزية وكانا على اطلاع جيد بالإنتاج الفكري البريطاني. وجدير بالذكر أن الترجمة العربية المنشورة عام 1961 لكتاب توينبي قد ترجمت الكلمتين إلى السلفية والمستقبلية. انظر: أرنولد توينبي، مختصر دراسة للتاريخ، ترجمة: فؤاد محمد شبل (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1961)، 2|451-453.

(68) الهدي النبوي 1، العدد 5 (1937): ص14، وص28؛

الهدي النبوي 1، العدد 9 (1938): ص11؛

الهدي النبوي 3، العدد 2 (1939): ص34؛

الهدي النبوي 4، العدد 4 (1940): ص48؛

الهدي النبوي 9، العدد 2 (1945): ص52.

(69) الهدي النبوي 2، العدد 19 (1938): ص1.

(70) المجلة السلفية 2 (1918): ص1.

(72) الهدي النبوي 2، العدد 23 (1939): ص1.

(72) الهدي النبوي 3، العدد 2 (1939): ص68.

(73) الهدي النبوي 2، العدد 23 (1939): ص37.

(74) قبل ذلك بثلاثة أعوام، نشر الفقي كتابًا مدح فيه الحركة الوهابية من أجل عقيدتها السلفية وأثرها منذ القرن الثامن عشر.

انظر: محمد حامد الفقي، آثار الدعوة الوهابية في الإصلاح الديني والعمراني في جزيرة العرب وغيرها (القاهرة: بلا ناشر، 1936)، ص15، وص31، وص100-101. أما أبو رية، فقد تجاهل الأهمية التاريخية للوهابية.

(75) الرسالة 8، العدد 373 (1940): ص1358.

(76) الفتح 11 (1937): ص1101.

(77) G. H. A. Juynboll, The Authenticity of the Tradition Literature: Discussions in Modern Egypt (Leiden: Brill, 1969), 38-43.

(78) من الأمثلة على ذلك: الهدي النبوي 16 (1951): ص41-44، حيث أوضح عبد الرحمن الوكيل (ت. 1970) أن أنصار السنة المحمدية تبنوا مفهومًا إيمانيًّا للوطنية، وأن مصر ليست سوى جزء واحد من الأمة الإسلامية الكبرى.

وانظر أيضًا: الهدي النبوي 16 (1952): ص123-128.

(79) الهدي النبوي 2، العدد 21 (1939): ص45.

(80) الهدي النبوي 1، العدد 1 (1937): ص2-3.

(81) الهدي النبوي 2، العدد 24 (1939): ص37.

(82) الهدي النبوي 1، العدد 9 (1938): ص11.

(83) Francine Costet-Tardieu, Un réformiste à l'Université al-Azhar, oeuvre et pensée de Mustafâ al-Marâghî (1881-1945) (Paris: Karthala, 2005), 121-37.

(84) Israel Gershoni and James Jankowski, Redefining the Egyptian Nation, 1930-1945 (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 161.

(85) محمد عبد العزيز داود، الجمعية الإسلامية في مصر ودورها في نشر الدعوة الإسلامية (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، 1992)، ص126، وص135-136، وص142-144.

(86) محمود محمد خطاب السبكي، إتحاف الكائنات ببيان مذهب السلف والخلف في المتشابهات (القاهرة: مطبعة الاستقامة، 1932)، ص4. وقد أوجزتُ الخلافَ حول تفويض المعنى في الهامش 9 من الفصل الأول.

(87) Jon Hoover, Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism (Leiden: Brill, 2007), 54.

(88) السبكي، إتحاف الكائنات، ص5.

(89) المنار 33 (1933): ص676-677.

(90) الهدي النبوي 3، العدد 2 (1939): ص32-35.

(91) عبد الله علي القصيمي، الصراع بين الإسلام والوثنية، الطبعة الثانية (القاهرة: بلا ناشر، 1982): 2|217-269.

(92) محمد عبد السلام الشقيري، السنن والمبتدعات المتعلقة بالأذكار والصلوات، الطبعة الثانية (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، بلا تاريخ)، ص34-37، وص167، وص260-264.

(93) داود، الجمعية الإسلامية، ص195.

(94) المنار 33 (1933): ص679.

(95) الهدي النبوي 4، العدد 5 (1940): ص34-37؛
الهدي النبوي 4، العدد 7 (1940): ص32-33.

(96) لقد أشاد بالعقيدة السلفية في الزهراء 3 (1926): ص81-99.

(97) الفتح 10 (1936): ص998، وص1000.

(98) Mario Turchetti, "Religious Concord and Political Tolerance in Sixteenth- and Seventeenth-Century France," Sixteenth Century Journal 22 (1991): 18.

(9) انظر مقال أبي ليث الندوي عن شاه ولي الله الدهلوي (ت. 1762)، في الضياء 3 (1934): ص256.

(100) الضياء 2 (1933): ص79.

(101) مسعود عالم الندوي، تاريخ الدعوة الإسلامية في الهند (بيروت: دار العربية، بلا تاريخ)، ص209-215. وقد انتهى من كتابه في عام 1951.

(102) للاطلاع على مناقشة الندوي لإقبال في الفصل المخصص للسلفية في الهند، انظر: المصدر السابق، ص215-223. ولمزيد من التفصيل حول فكر إقبال، انظر:

Annemarie Schimmel, Gabriel's Wing: A Study into the Religious Ideas of Sir Muhammad Iqbal (Leiden: Brill, 1963), 88-89;

M. Reza Pirbhai, Reconsidering Islam in a South Asian Context (Leiden: Brill, 2009), 258.

الفصل الرابع: مُفارقات الحداثة وظُهور السلفية الحداثية

(1) Francis Barker, Peter Hulme, and Margaret Iversen, "Introduction: Angelus Novus?" in Postmodernism and the Re-reading of Modernity, ed. Francis Barker, Peter Hulme, and Margaret Iversen (Manchester: Manchester University Press, 1992), 6.

(2) من الأمثلة الجيدة على ذلك، المقال الذي كتبه عبد الظاهر أبو السمح بعنوان "كيف ذل المسلمون؟" في الهدي النبوي 4، العدد 10 (1940): ص10-15.

(3) الإصلاح 1 (1929): ص332.

(4) John Voll, "Modern Movements in Islam," in Innovation in Islam: Traditions and Contributions, ed. Mehran Kamrava (Berkeley: University of California Press, 2011), 224.

وقد كنت حاضرًا في المؤتمر الصاخب الذي عُقِد في الدوحة بقطر، حيث ألقى جول ڤول النسخة الأولية من هذا الفصل، في السادس من إبريل عام 2008. وفي نهاية النقاش، قدمت نفسي إلى الراحل محمد أركون، الذي كان بين الحضور، وسرعان ما لاحظت انفعاله بسبب كلمة ڤول. "هل استمعت إلى كيفية حديثه عن الحداثة؟"؛ هكذا سألني أركون بنبرة مرتابة. وبالنظر إلى صراعه على مدى حياته من أجل صورة تنويرية تحررية من الإسلام، وكذلك بالنظر إلى عدم تعاطفه مع الإسلام السياسي (الذي كان يعتبره ضعيفًا من الناحية الفكرية)، فمن المفهوم لماذا سخر أركون من إشارة ڤول إلى أن الإخوان المسلمين والجماعات الإسلامية يمكن أن تُعدَّ حداثيةً. والأمر نفسه ينطبق على السلفيين النقاويين. وإذا عرَّف الإنسان الحداثة بالمعنى الضيق أي العقلانية الليبرالية أو عملية العلمنة، فيمكن له بالطبع أن يعتبر أن جميع السلفيين النقاويين في منتصف القرن العشرين كانوا من أعداء الحداثة.

(5) محمد بن إبراهيم آل الشيخ، فتاوى ورسائل، تحقيق: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم (مكة: مكتبة الحكومة، 1979)، 13|213.

(6) دعوة الحق 1، العدد 3 (1957): ص26.

(7) See the obituary by Burzine K. Waghmar, "Professor Annemarie Schimmel (April 7, 1922 to January 26, 2003)," Journal of the Royal Asiatic Society 13 (2003): 377-79.

(8) Clement Moore Henry, "Postcolonial Dialectics of Civil Society," in North Africa in Transition: State, Society, and Economic Transformation in the 1990s, ed. Yahya H. Zoubir (Gainesville: University Press of Florida, 1999), 13.

(9) هذه العبارة وردت في كتاب علي الطنطاوي فصول إسلامية (دمشق: دار الدعوة، 1960)، ص43، الذي كتب عام 1937.

Similar statements are discussed in Israel Gershoni and James Jankowski, Redefining the Egyptian Nation, 1930-1945 (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 80-85.

(10) علال الفاسي، النقد الذاتي (القاهرة: المطبعة الأميرية، 1952)، ص119.

(11) المصدر السابق، ص238.

(12) Comité d'Action Marocaine, Plan de réformes marocaines (Paris: Imprimerie Labor, 1934), 56;

علال الفاسي، عقيدة وجهاد (الرباط: المطبعة الاقتصادية، 1960)، ص153.

(13) Albert Hourani, Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939, 3rd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 162.

(14) الأطلس 1، العدد 7 (1937): ص3.

(15) الهلالي، الدعوة، ص180-181.

(16) دعوة الحق 1، العدد 3 (1957): ص25.

(17) Umar Ryad, "A Salafi Student, Orientalist Scholarship, and Radio Berlin in Nazi Germany: Taqi al-Din al-Hilali and His Experiences in the West," in Transnational Islam in Interwar Europe: Muslim Activists and Thinkers, ed. Gtz Nordbruch and Umar Ryad (New York: Palgrave Macmillan, 2014), 112-13.

(18) William L. Cleveland, Islam Against the West: Shakib Arslan and the Campaign for Islamic Nationalism (Austin: University of Texas Press, 1985), 39.

(19) المنار الجديد 6 (2003): ص144-154.

(20) Cleveland, Islam Against the West, 126.

(21) المجذوب، علماء ومفكرون، 1|183.

(22) Cleveland, Islam Against the West, 65.

(23) شكيب أرسلان، لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟ (القاهرة: المركز السلفي للكتاب، 1981)، ص53-57.

(24) المصدر السابق، ص62.

(25) الفتح 6 (1931): ص116.

وقد لاحظ هنري لاوست هذا التقريظ، وأشار إلى الهلالي في مقاله الشهير حول السلفيين في عام 1932. ونظرًا لأن الهلالي كان يقيم في الهند الاستعمارية آنذاك، فقد أخطأ لاوست وظنه هنديًّا.

See Henri Laoust, "Le réformisme orthodoxe des Salafiya' et les caractères généraux de son orientation actuelle," Revue des études islamiques 6 (1932): 206.

(26) Cleveland, Islam Against the West, 115-16.

(27) الرسالة 3، العدد 109 (1935): ص1280.

وقبل ذلك بعقدٍ أشار أرسلان إلى أن الوهابيين يسمون أنفسهم بالسلفيين - ولكنه أشار إلى أنهم بالغوا في مسائل العقيدة.

انظر: لوثروب ستيودارد، حاضر العالم الإسلامي، تحقيق: شكيب أرسلان، ترجمة: عجاج نويهض (القاهرة: مطبعة السلفية ومكتبتها، 1924)، 1|39.

(28) Martin Kramer, Arab Awakening and Islamic Revival: The Politics of Ideas in the Middle East (New Brunswick, NJ: Transaction, 1996), 105.

(29) المنار 28 (1927): ص638.

(30) الإصلاح 1 (1929): ص445.

(31) لسان الدين 1، الأعداد 8-9 (1947): ص6-7.

(32) Ryad, "Salafi Student" 113.

(33) دعوة الحق 1، العدد 3 (1957): ص25؛

المجذوب، علماء ومفكرون، 1|188-189.

(34) Paul E. Kahle, Bonn University in Pre-Nazi and Nazi Times (1923-1939); Experiences of a German Professor (London; n.p., 1945), 27, 34-35.

(35) الهلالي، البراهين الإنجيلية، ص34-38.

ولا بد من فهم إعجاب الهلالي البالغ بالبث الإذاعي، وعمله مذيعًا في راديو برلين العربي؛ على أنه جزء من جهوده التي لا تلين في الدعوة إلى القومية الإسلامية. وللاطلاع على تحليل لهذه المرحلة من حياة الهلالي، انظر:

Henri Lauziere, "Islamic Nationalism Through the Airwaves: Taqi al-Din al-Hilali's Encounter with Shortwave Radio, 1937-39," Die Welt des Islams 56 (forthcoming).

(36) Taqi al-Din al-Hilali, Die Einleitung zu al-Birunis Steinbuch (Leipzig: O. Harrassowitz, 1941).

(37) انظر: البراهين الإنجيلية، الهلالي، ص37، حيث اعترف بأن الموضوع كان فكرة كال.

(38) Rudi Paret, The Study of Arabic and Islam at German Universities; German Orientalists Since Theodor Nldeke (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1968), 59.

(39) نقل الهلالي كلام كال في تحقيقه لكتاب الفُتُوَّة لابن المعمار البغدادي، تحقيق: مصطفى جواد، وأحمد عبد الحليم، وتقي الدين الهلالي، وأحمد ناجي القيسي (بغداد: مكتبة المثنى، 1958)، ص111-112.

(40) أحد كتبه المفقودة، المتعلقة بالقرامطة الإسماعيلية.

See M. S. Khan, "Al-Biruni and the Political History of India," Oriens 25 (1976): 90.

(41) Yohanan Friedmann, "Medieval Muslim Views of Indian Religions," Journal of the American Oriental Society 95 (1975): 215-16.

(42) هذه الفتوى نشرت تدريجيًا في جريدة تطوانية على مدار ثلاثة أيام. وللاطلاع على أجزائها المهمة، انظر: الحرية، 4 نوفمبر، 1942، ص1؛ الحرية، 5 نوفمبر، 1942،

ص1.

(43) الفتح 14 (1939): ص71-72.

Compare with al-Biruni, The Chronology of Ancient Nations, ed. and trans. Edward Sachau (London: William H. Allen, 1879), xiii.

وقد كتب سخاو أن البيروني كان مسلمًا، وعلى الرغم من أنه لم يكن طائفيًّا متعصبًا، فقد "كان يميل إلى الشيعة."

(44) الهلالي، دواء الشاكين وقامع المشككين (بلا ناشر ولا تاريخ)، ص21-22؛ المجذوب، علماء ومفكرون، 1|190-191.

(45) عبد الأول بن حامد الأنصاري، المجموع، 2|592.

(46) Taqi ed-Din al-Hilali, "Die Kasten in Arabien," Die Welt des Islams 22 (1940): 102-10.

(47) الحرية، 9 يوليو، 1942، ص1. وقد كان الهلالي أيضًا ذو رأي حسن في باول كال.

(48) Karl Popper, "On the Sources of Knowledge and of Ignorance," in Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge, 3rd ed. (London: Routledge, 2002), 11.

(49) Gabriel Monod, "M. Fustel de Coulanges," Revue historique 14, no. 41 (1889): 279.

(50) الفتح 12 (1937): ص227-228.

(51) الفتح 12 (1938): ص1068. وانظر أيضًا: الفتح 13 (1939): ص972-973.

(52) تقي الدين الهلالي وسليمان بن محمد الحميضي، الطرق الشرعية لحل المشاكل الزوجية (القاهرة: دار الكتب السلفية، 1983)، ص70، وص77.

(53) الفتح 13 (1938): ص12.

(54) الفتح 13 (1939): ص973.

(55) الفتح 11 (1937): ص1068-1070.

(56) المصدر السابق، ص1169.

(57) al-Hilâlî, al-Da'wa, 30, 38;
Da'wat al-haqq 19, nos. 2-3 (1978): 54.

(57) الهلالي، الدعوة، ص30، وص38؛
دعوة الحق 19، الأعداد 2-3 (1978): ص54.

وقد اعترف الهلالي لاحقًا لأحد العلماء المغاربة بأنه عمل أيضًا مترجمًا خلال المناقشات التي جرت في عام 1941، بين الطريس والعملاء النازيين، الذين كانوا على استعداد لتقديم الأموال والأسلحة.

Abdelmajid Benjelloun, Approches du colonialisme espagnol et du mouvement nationaliste marocain dans l'ex-Maroc khalifien (Rabat: OKAD, 1988), 224.

(58) Charles-Robert Ageron, "L'Algérie algérienne" de Napoléon III à de Gaulle (Paris: Sinbad, 1980), 198.

(59) Ryad, "Salafi Student," 138.

(60) الهلالي، الدعوة، ص38، وص106؛

لسان الدين 4، العدد 3 (1950): ص14-16.

(61) Jean Wolf, Les secrets du Maroc espagnol: l'épopée d'Abd-El-Khaleq Torrès, 1910-1970 (Paris: Balland, 1994), 133-35.

(62) محمد بن الحسن الحجوي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي (فاس: المطبعة الجديدة، 1931)، 4|29، 4|200-201، حيث وصف نفسه بأنه سلفي العقيدة ومالكي المذهب.

وانظر أيضًا مقاله المناصر للوهابية، في الصراط السوي-، 25 سبتمبر، 1933، ص3، حيث شرح مفهوم مذهب السلف.

وانظر أيضًا: عبد الله كنون، النبوغ المغربي في الأدب العربي، الطبعة الثانية (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1961)، 1|123، حيث وضع حدًّا فاصلًا بين العقيدة الأشعرية والسلفية.

(63) الزهراء 5 (1929): ص370.

(64) البصائر 1، العدد 5 (1936): ص8.

(65) الرسائل المتبادلة بين علال الفاسي ومحمد داود، جمع: حسناء داود (الرباط: مطبعة المعارف الجديدة، 2000)، ص114. وفي ص103، يتحدث الفاسي أيضًا عن "السلفية ومناهجها."

(66) المصدر السابق، ص96. ويرجع تاريخ الرسالة إلى سبتمبر 1935.

(67) علي محمد الزبيري، ابن الجوزي ومنهجه في التفسير (دمشق: دار القلم، 1987)، 1|559-569.

(68) علال الفاسي، حديث المغرب في المشرق (القاهرة: المطبعة العالمية، 1956)، ص4، وص10، وص27. و[هذا الكتاب] هو نص الكلمة التي ألقاها الفاسي في الأزهر بين عامي 1952 و1954.

(69) علال الفاسي، الحركات الاستقلالية في المغرب العربي (القاهرة: مطبعة الرسالة، 1948)، ص153؛

علال الفاسي، محاضرات في المغرب العربي منذ الحرب العالمية الأولى (القاهرة: معهد الدراسات العربية العالية، 1955)، ص89، وص113.

(70) الفاسي، حديث المغرب، ص8.

(71) علال الفاسي، أعلام من المغرب والمشرق، تحقيق: عبد العلي الودغيري (الرباط: مؤسسة علال الفاسي، 2008)، ص153، وص169.

(72) الفاسي، النقد الذاتي، ص239.

(73) الفاسي، حديث المغرب، ص27-28.

(74) Osman Amin, Muhammad Abduh: essai Sur ses idées philosophiques et religieuses (Cairo: Imprimerie Misr, 1944), 230.

(75) الفاسي، الحركات الاستقلالية، ص154.

(76) Antonie Wessels, A Modern Arabic Biography of Muhammad: A Critical Study of Muhammad Husayn Haykal's Hayat Muhammad (Leiden: Brill, 1972), 207-8. See also La Nation arabe 8 (1938): 862, where Dermenghem admits that he spoke to Allal al-Fasi about Salafi reformism.

(77) èmile Dermenghem, "Le Maroc religieux et l'évolution de l'islam," Le Correspondant 98, no. 1523 (1926): 685-86.

(78) الفاسي، النقد الذاتي، ص157، وص245.

(79) لقد أشرت إلى كتاب البهيّ في الفصل الأول. وانظر إلى الإشارة في: علال الفاسي، "مهمة علماء الإسلام"، في محاضرتان عن مهمة علماء الإسلام (الرباط: مطبعة الأماني)، ص16. وهو يحتوي على نص محاضرة ألقاها الفاسي في المغرب، في عام 1959.

(80) Douglas E. Ashford, Political Change in Morocco (Princeton: Princeton University Press, 1961), 29-30.

(81) Jamil Abun-Nasr, "The Salafiyya Movement in Morocco: The Religious Bases of the Moroccan Nationalist Movement," St. Anthony's Papers 16, no. 3 (1963): 90-105.

(82) John P. Halstead, Rebirth of a Nation: The Origins and Rise of Moroccan Nationalism, 1912-1944 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967), 119-34.

(83) Henri Laoust, "La Culture islamique," La Bourse égyptienne (special issue), February 15, 1933, unpaginated.

(84) في أكثر ما كتبه بعد عام 1932، تحول لاوست إلى استخدام مصطلحات مثل: "الحداثة الإسلامية"، و"الإصلاح الإسلامي"، و"الحداثة الليبرالية"، في الإشارة إلى حركة محمد عبده الإصلاحية. ولم يتخل تمامًا عن فهمه القديم للسلفية، لكنه أصبح يستخدمها في مناسبات قليلة وعلى نحو أكثر تردُّدًا. ففي عام 1933، مثلًا، ادعى أن السلفيين كانوا في الواقع من أتباع محمد عبده المتأثرين بالوهابية، الذين شكلوا "جناحًا يمينيًّا" في حزبه الإصلاحي (وهي الفكرة التي كان ماسينيون أيضًا هو أول من طرحها، في عام 1925). وفي عام 1938، كتب أيضًا أن مصطلح السلفية كان مرنًا للغاية، بحيث ينطبق على كل من الإصلاحيين المحافظين والتقدميين. ومن خلال عمله على ابن تيمية وحنابلة القرون الوسطى، يبدو أن لاوست أدرك أن مقاله المنشور عام 1933 كان مبالغًا فيه، لا سيما فيما يتعلق بالأفغاني ومحمد عبده. انظر:

Henri Laoust, "Le Caire et sa fonction dans l'islam contemporain," L'Afrique française

43, no. 6 (1933):319;

Henri Laoust, Le califat dans la doctrine de Raid Rida (Beirut: Mémoires de l'Institut Français de Damas, 1938), 247, 255.

وللاطلاع على تفريقه بين "السلفيين" اليمينيين و"الإصلاحيين" اليساريين، انظر:
Revue du monde musulman 59 (1925): 292.

(85) الفتح 7 (1933): ص566.

(86) الحرية، 6 أكتوبر، 1942، ص1.

(87) الحرية، 7 أكتوبر، 1942، ص1.

(88) لسان الدين 1، العدد 6 (1946): ص1-13.

(89) الفاسي، الحركات الاستقلالية، ص154.

(90) الحرية، 6 أكتوبر، 1942، ص1.

(91) الحرية، 8 أغسطس، 1942، ص1. ويتبنى السلفيون النقاويون المعاصرون عادةً الموقف نفسه من هذا الحديث.

(92) وقد خصص أحد هذه الكتب في تلك الفترة لصفة الصلاة. وهو كتاب الهلالي الصراط المستقيم في صفة صلاة النبي الكريم (تطوان: المطبعة المهدية، 1945).

(93) الهلالي، الدعوة، ص50، وص74، وص81، وص103.

كان الهلالي أحيانًا ينتقل إلى المناطق الداخلية، البعيدة عن الساحل، بحثًا عن المناخ الجاف. وقد كان يعاني من أزمات ربو حادة، فكان يحاول أن يتجنب المدن الساحلية.

(94) المصدر السابق، ص84-90.

(95) وسرعان ما أعيد تحرير الكتاب الثاني (فتوى ابن تيمية). انظر: أحمد بن عبد الحليم الحراني [ابن تيمية]، حكم زيارة القبور والاستنجاد بالمقبور، الطبعة الثانية (تطوان: المطبعة المهدية، 1947).

(96) الهلالي، الدعوة، ص48.

(97) Olivier Roy, Globalized Islam: The Search for a New Ummah (New York: Columbia Uni versity Press, 2004), 171.

(98) تقي الدين الهلالي، مختصر هدي الخليل في العقائد وعبادة الجليل، الطبعة الثالثة (الدار البيضاء: دار الطباعة الحديثة، 1977)، ص27، وص64.

(99) لسان الدين 1، العدد 6 (1946): ص2-4.

(100) محمد بن الفاطمي السلمي، إسعاف الإخوان الراغبين بتراجم ثلة من علماء المغرب المعاصرين (الدار البيضاء: مطبعة النجاة الجديدة، 1992)، ص201-203.

(101) Ibid., 404-5. See also Mohammed Tozy and Zakya Daoud, "Abdallah Guennoun ou le dernier des lettrés." Lamalif 188 (1987): 13-16; Mohammed Tozy, "Portrait d'un lettré de Tanger" in Maroc, les signes de l'invisible, ed. Jean-François Clément (Paris: Autrement, 1990), 112-16.

(102) الأنوار 33 (1953): ص1-2.

(103) كتب الفاسي عن إنجازات الهلالي في الأطلس 1، العدد 1 (1937): ص7-8، وكذلك أشاد الهلالي بالفاسي في الفتح 12 (1938): ص978.

(104) يظهر الهلالي في إحدى الصور التي يعود تاريخها إلى عام 1946 مرتديًا معطفًا على الطراز الغربي. انظر: الأعلام، 8 سبتمبر، 1987، ص8. وفي الصور الأخرى يظهر مرتديًا بذلة ورباط عنق. وللوقوف على المبرر الذي منعه من إطلاق لحيته، عند عودته الأولى إلى المغرب، انظر: الهلالي، الدعوة، ص38-39.

(105) الهلالي، الدعوة، ص35. وهذا وفقًا لرواية الهلالي.

(106) الحرية، 11 يونيو، 1942، ص2.

(107) لسان الدين 1، العدد 3 (1946): ص2-11.

(108) ثم نُشِرَت الترجمة الكاملة في كتابٍ بعد ذلك. تقي الدين الهلالي، مدنيات المسلمين في إسبانيا، الطبعة الثانية (الدار البيضاء: مكتبة المعارف، 1985).

(109) لسان الدين 1، العدد 5 (1946): ص38-39.

(110) الهلالي، الدعوة، ص99.

(111) لسان الدين 6، العدد 10 (1952): ص7-10.

(112) انظر تعليقات الهلالي في كتاب الفُتُوَّة للبغدادي، ص104، وص112.

الفصل الخامس: البحث عن علَّةِ الوجود، في حِقْبة ما بعد الاستعمار

(1) للوقوف على هذه المقالات التي أعيدت طباعتها في الحاكمية والسياسة الشرعية عند شيوخ جماعة أنصار السنة المحمدية، تحقيق: عادل السيد (القاهرة: دار الإبانة، 2009)، 119-122.

(2) المصدر السابق، ص164-166، وص187.

(3) المصدر السابق، ص31؛

الهدي النبوي 15 (1951): ص476، وص545-548.

(4) عبد الرحمن الوكيل، مفتريات وضلالات بصورة عبادات، تعليق: تقي الدين الهلالي (عمان: الدار الأثرية، 2009)، ص13-14، وص33-34.

(5) الصراط السوي-، 16 أكتوبر، 1933، ص4. والمؤلف هو محمد السعيد الزاهري.

(6) محمد سلطان المعصومي الخُجَنْدي، تنبيه النبلاء من العلماء إلى قول حامد الفقي إن الملائكة غير عقلاء (القاهرة: المطبعة السلفية، 1954-1955)، ص3-5، وص9، وص23، وص28-30، وص49.

(7) أحمد محمد شاكر، بيني وبين الشيخ حامد الفقي (القاهرة: دار المعارف، 1955)، ص7.

(8) المصدر السابق، ص3-14.

(9) المصدر السابق، ص21-22.

(10) المصدر السابق، ص22.

(11) Mohamed Tozy, Monarchie et islam politique au Maroc, 2nd ed. (Paris: Presses de Sci ences Po, 1999), 135-42.

(12) دعوة الحق 1، العدد 3 (1957): ص24.

(13) في الأربعينيات، ذكر الهلالي أنه كتب ثلاث قصائد يهاجم فيها عالمًا صوفيًا. وأطلق عليها 1V و2V و3V، على اسم الصواريخ النازية الشهيرة، التي ظهرت في الحرب العالمية الثانية. وقد قال الهلالي إن القصيدة الثالثة كانت أشد فتكًا من صواريخ هتلر القوية، لأن خصمه الصوفي، خلافًا لبريطانيا، لم يكن ليتعافى من ذلك الهجوم.

انظر: الهلالي، الدعوة، ص53، وص55.

(14) Olivier Roy, L'islam mondialisé (Paris: Seuil, 2002), 134.

(15) البينة 1، العدد 1 (1962): ص74-93. وقد كان الهلالي ينتقد أحيانًا الديمقراطية والاشتراكية والشيوعية، لكن ذلك كان غالبًا خلال الثلاثينيات من القرن الماضي.

(16) الهلالي، الدعوة، ص114، وص123-124.

(17) المصدر السابق، ص191-192؛

الهلالي، ديوان الشعر، ص123.

(18) Hanna Batatu, The Egyptian, Syrian, and Iraqi Revolutions: Some Observations on Their Underlying Causes and Social Characters (Washington, DC: Georgetown University, 1984), 5-7.

(19) دعوة الحق 18، الأعداد 7-8 (1977): ص18.

(20) الهلالي، دواء الشاكين، ص.i

(21) الهلالي، الدعوة، ص118.

(22) درَّس الهلالي في عدد من الأقسام الأكاديمية، ومن بينها الأدب والشريعة والتعليم. تقي الدين الهلالي، قبسة من أنوار الوحي (الرباط: مكتبة المعارف، 1985)، ص3-4.

(23) دعوة الحق 19، الأعداد 2-3 (1978): ص53؛

دعوة الحق 25 (1982): ص122؛

الهلالي، دواء الشاكين، ص.ii

(24) الهلالي، الدعوة، ص116.

(25) Majid Khadduri, Republican Iraq: A Study in Iraqi Politics Since the Revolution of 1958 (London: Oxford University Press, 1969), 215.

(26) دعوة الحق 1، الأعداد 4-5 (1957): ص19-20.

(27) ذكر الهلالي هذا الاجتماع في قرة العين في مدح الملكين (بلا ناشر، 1979)، ص4-7.

(28) الهلالي، الدعوة، ص204.

(29) Tozy, Monarchie, 110.

(30) الصحراوي، شيخ الإسلام، ص101-103.

(31) Pierre Vermeren, Histoire du Maroc depuis l'indépendance (Paris: La Découverte, 2002), 31; Malika Zeghal, Les islamistes marocains: le défi à la monarchie (Paris: La Découverte, 2005), 76-77.

(32) One such photo is reprinted in Moha Khettouch, Cheikh al Islam Mohamed Belarabi Alaoui: le néoSalafisme et l'éthique dans la vie d'un grand Alem (Rabat: Dar al-Qalam, 2003), 383.

(33) عبد الرحيم الورديغي، المناضل شيخ الإسلام محمد بن العربي العلوي، 1880-1964: حياته وجهاده (الرباط: الهلال العربي، 1996)، ص42-44.

(34) Zeghal, Les islamistes marocains, 62-63.

(35) علال الفاسي، دفاع عن الشريعة (الرباط: مطبعة الرسالة، 1966)، ص4-5.

(36) الهلالي، الدعوة، ص31-32؛
دعوة الحق 6، العدد 5 (1963): ص31.

(37) في الفترة بين أكتوبر عام 1956 حتى عام 1961، لم يكن لهذه الوزارة (إن صحت تلك التسمية) أي علاقة مع الحكومة، وكانت تحت السلطة المباشرة للقصر.

(38) الهلالي، الدعوة، ص38، وص49، وص204-205.
وللاطلاع على اتصالاته مع إمام إرفود، انظر: الهلالي، الحسام الماحق لكل مشرك ومنافق، الطبعة الثانية (الدار البيضاء: مطبعة النجاة الجديدة، 1982)، ص9.

(39) علال الفاسي، رأي مواطن (الرباط: مؤسسة علال الفاسي، 1985)، ص269-270.

(40) الهلالي، الدعوة، ص205.

(41) انظر: الإرشاد 1، العدد 1 (1967): ص17.

(42) الهلالي، الدعوة، ص49-50، وص209.

(43) الرسائل المتبادلة بين الشيخ ابن باز والعلماء، تحقيق: محمد بن موسى الموسى ومحمد بن إبراهيم الحمد (الرياض: دار ابن خزيمة، 2007)، ص84-127.

(44) المصدر السابق، ص318-321.

(45) Mohamed Tozy, "Islam and the State," in Polity and Society in Contemporary North Africa, ed. I. William Zartman and William Mark Habeeb (Boulder, CO: Westview Press, 1993), 107.

(46) الهلالي، الدعوة، ص34. وللاطلاع على العلاقة بين القصر وهذه المواسم،

انظر:

Zeghal, Les islamistes marocains, 86.

(47) الهلالي، الدعوة، ص210-211.

(48) ظلت مشكلة مواقيت الصلاة تؤرقه حتى نهاية السبعينيات. انظر: تقي الدين الهلالي، أوقات الصلاة عن النبي ﷺ (الدار البيضاء: دار الطباعة الحديثة، بلا تاريخ).

(49) الهلالي، الدعوة، ص208.

(50) لقد اعترف بأنه ضايق السلطات في مناسبات أخرى. انظر: دعوة الحق 4، العدد 1 (1960): ص25-26.

(51) مقابلة أجراها المؤلف مع عبد العزيز بن عبد الله، في الرباط، بالمغرب (15 يونيو، 2005). وقد عمل بن عبد الله لدى وزارة التعليم، وكان مديرًا للتعليم العالي والبحث العلمي بين عامي 1958 و1961. وكان هو الذي عيَّن الهلالي، في عام 1959، بناءً على توصية من كنون.

(52) الهلالي، دواء الشاكين، ص.ii

(53) Jean-Louis Miège, "Charles-André Julien et la création de la faculté des lettres de Rabat," Revue Maroc-Europe 12 (1999-2000): 152-57.

(54) Abdallah Laroui, Le Maroc et Hassan II: un témoignage (Cap-Rouge, Québec: Presses Inter Universitaires, 2005), 78.

(55) Zeghal, Les islamistes marocains, 64-67, 73-74,81-83.

(56) دعوة الحق 7، العدد 7 (1964): ص4.

(57) المصدر السابق، ص2-3.

(58) الهلالي، الدعوة، ص212.

(59) مقابلة أجراها المؤلف مع عبد العزيز بن عبد الله، في الرباط، بالمغرب (15 يونيو، 2005).

(60) "L'affaire des bahaïstes," Confluent 36 (1963):968, 971-75.

(61) أشار بعض النقاد إلى أن الفاسي قد صرح سابقًا بحق المسلم في التحول إلى اليهودية. المصدر السابق، ص976. وانظر أيضًا:

Mohamed Tozy, "Champ et contre-champ politico-religieux au Maroc" (Ph.D diss., Université Aix-Marseille, 1984), 90.

ولاحظ أن وزارة الحبوس قد غيرت اسمها مرتين، بين عامي 1956 و1963.

(62) Le Monde, August 10, 1962, 3.

(63) دعوة الحق 6، العدد 5 (1963): ص30.

(64) المصدر السابق، ص32.

(65) رينيه حبشي، "العوائق النفسية للتخطيط"، صحيفة التخطيط التربوي في البلاد العربية 2، العدد 5 (1964): ص37-47. وهذه هي النسخة التي قرأها الهلالي، لكن

النص الأصلي كان مكتوبًا باللغة الفرنسية.

(66) الهلالي، دواء الشاكين، ص84.

(67) دعوة الحق 10، العدد 2 (1966): ص38.

(68) الهلالي، دواء الشاكين، صiii، وص123.

(69) المصدر السابق، ص132.

(70) دعوة الحق 25 (1982): ص122. وفي المقالات الأصلية، ذكر أنه تلقى رسائل تأييد من أحد المحبين في إرفود بالمغرب، وآخر في بغداد.

(71) الهلالي، دواء الشاكين، ص92.

(72) الهلالي، الدعوة، ص214.

(73) Stéphane Lacroix, Awakening Islam: The Politics of Religious Dissent in Contemporary Saudi Arabia, trans. George Holoc (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011), 41-46.

(74) الهلالي، دواء الشاكين، ص.iii ومن الواضح أن الهلالي كان يحاول أن يسوِّق لنفسه وكتابه. وكان هو االذي بادر بالاتصال بالسفير السعودي وإرسال المقالات إليه.

(75) محمد حمد خضر، الضياء السلفي الشيخ سعدي ياسين، 1307-1396 / 1887-1976 (بيروت: دار مكتبة الحياة، 1980)، ص9، وص12، وص23، وص26، وص56-57، وص75.

(76) عبد الرزاق عفيفي، فتاوى ورسائل، تحقيق: وليد بن إدريس المنيسي (الرياض: دار الفضيلة، 1997)، 1|41.

(77) محمد بن أحمد سيد أحمد، الشيخ العلامة عبد الرزاق عفيفي: حياته العلمية وجهوده الدعوية وآثاره الحميدة (الرياض: المكتب الإسلامي، 1996)، 1|112، و1|165، و1|173-174، و1|176، و2|756؛

عبد الله البسام، علماء نجد، 3|275-279.

(78) Ali Merad, Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940: essai d'histoire religieuse et sociale (Paris: Mouton, 1967), 97-98, 100-1.

وللاطلاع على الجوانب الحداثية لدى العقبي، انظر:

James McDougall, "The Shabiba Islamiyya of Algiers: Education, Authority, and Colonial Control, 1921-57," Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East 24 (2004): 149-51.

وقد كان العقبي صديقًا للويس ماسينيون.

(79) أحمد مريوش، الشيخ الطيب العقبي ودوره في الحركة الوطنية الجزائرية (الجزائر: دار هومه، 2007)، ص347-356، وص473.

(80) المجذوب، علماء ومفكرون، 1|25-27، و1|29-31.

(81) Stéphane Lacroix, "Between Revolution and Apoliticism: Nasir al-Din al-Albani

and His Impact on the Shaping of Contemporary Salafism," in Global Salafism: Islam's New Religious Movement, ed. Roel Meijer (New York: Columbia University Press, 2009), 63-67.

(82) Gregory Mann and Baz Lecocq, "Between Empire, Umma and the Muslim Third World: The French Union and African Pilgrims to Mecca, 1946-1958," Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East 27 (2007): 365-81.

(83) الهدي النبوي 18 (1954): ص214-216.

(84) السلمي، إسعاف الإخوان، ص287.

(85) Mohamed Tozy, "Représentation/intercession: les enjeux de pouvoir dans les champs politiques désamorcés' au Maroc," Annuaire de l'Afrique du Nord 28 (1989): 155.

(86) Abd al-Latif Ahmad Khalis, "Jawanib min shakhiyyat al-shaykh Muhammad al-fikr wa-l-dîn wa-l-tahrîr (Rabat: Manshûrât Jam'iyyat Ribâal-Fath, 2004), 113-16.

(86) عبد اللطيف أحمد خالص، "جوانب من شخصية الشيخ محمد المكي الناصري"، في فضيلة الشيخ العلامة محمد المكي الناصري: جهاد الفكر والدين والتحرير (الرباط: منشورات جمعية رباط الفتح، 2004)، ص112-116.

(87) السلمي، إسعاف الإخوان، ص399.

(88) Quoted in Mohamed Tozy, "Monopolisation de la production symbolique et hiérarchisation du champ politico-religieux au Maroc," Annuaire de l'Afrique du Nord 18 (1979): 224. Brackets in the original.

(89) Mohamed El Mansour, "Salafis and Modernists in the Moroccan Nationalist Movement," in Islamism and Secularism in North Africa, ed. John Ruedy (New York: St. Martin's, 1994), 69.

(90) علال الفاسي، حديث المغرب، ص27.

(91) علال الفاسي، منهج الاستقلالية، الطبعة الثانية (الرباط: مطبعة الرسالة، 1999)، ص8، وص44-45، وص115-116.

(92) للوقوف على بعض الأمثلة، انظر: سعيد بن سعيد العلوي، الاجتهاد والتحديث: دراسة في أصول الفكر السلفي في المغرب، الطبعة الثانية (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 2001)؛

عبد الجليل بادو، السلفية والإصلاح (طنجة: سليكي إخوان، 2007).

(93) محمد الراجي، "عباس الجراري: السلفية المغربية اليوم ليست كسلفية أمس"، موقع هسبرس، على هذا الرابط:

https://www.hespress.com/orbites/146741.html (accessed 05/12/2017).

وللاطلاع على التغير في تصورات السلفية المغربية في أعقاب تفجيرات مايو 2003، انظر:

Henri Lauziere, "The Religious Dimension of Islamism: Sufism, Salafism, and Politics in Morocco," in Islamist Politics in the Middle East: Movements and Change, ed. Samer Shehata (London: Routledge, 2012), 88-106.

الفصل السادس: الانتصار، وتحوُّل السلفية النقاوية إلى أيديولوجيا

(1) John L. Esposito and John O. Voll, Makers of Contemporary Islam (New York: Oxford University Press, 2001), 69.

(2) عندما يستمر السلفيون النقاويون في الإصرار على أن السلفيين لا ينبغي تسميتهم بالوهابيين، فإنهم أيضًا بإصرارهم هذا، يربطون بين هاتين التسميتين، ويساهمون دون قصد في هذا الخلط. ومن الأمثلة الجيدة على هذا: أبو بكر الجزائري، كمال الأمة في صلاح عقيدتها (المدينة: مطبعة الراشد، 1983)، ص14، وص17، وص22.

(3) محمد بن محمد الفزازي، عملاء لا علماء، خذوا حذركم (الدار البيضاء: مطبعة النجاة الجديدة، 1997). والفزازي، المولود عام 1950، هو أحد السلفيين النقاويين من شمال المغرب. وهو في كتابه هذا ينتقد محمد المغراوي، السلفي النقاوي الآخر، القريب من الهلالي والسعودية.

(4) Muhammad Qasim Zaman, The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change (Princeton: Princeton University Press, 2002), 175;

Mariam Abou Zahab, "Salafism in Pakistan: The Ahl-e Hadith Movement," in Global Salafism: Islam's New Religious Movement, ed. Roel Meijer (New York: Columbia University Press, 2009), 133.

(5) الكتاب هو السلفية: مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، الطبعة الثانية (دمشق: دار الفكر، 1998)، لمحمد سعيد رمضان البوطي، وقد نُشِر الكتاب لأول مرة عام 1988. وممن نقده: صالح بن فوزان الفوزان، في تعقيبات على كتاب السلفية ليست مذهبًا، الطبعة الثانية (الرياض: دار الوطن للنشر، 1990). وانظر أيضًا مراجعة الكتاب التي كتبها محمد فريز منفيخي في عالم الكتب 14 (1993): ص178-191.

(6) السلفية 1، العدد 1 (1994): ص1، وص34-42، وص57-69. وللاطلاع على تحليل للمجلة التي تحمل عنوانًا مشابهًا سلفي والتي صدرت في إندونيسيا بين عامي 1995 و2000، انظر:

Michael Laffan, "National Crisis and the Representation of Traditional Sufism in Indonesia: The Periodicals Salafy and Sufi," in Sufism and the ('Modern') in Islam, ed. Martin van Bruinessen and Julia Day Howell (London: I. B. Tauris, 2007), 151-62.

(7) Daniel Bell, The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties (New York: Free Press, 1965), 399-400.

(8) Bernard Haykel, "On the Nature of Salafi Thought and Action," in Global Salafism: Islam's New Religious Movement, ed. Roel Meijer (New York: Columbia University Press, 2009), 47.

(9) Taqi al-Din al-Hilali and Muhammad Muhsin Khan, Interpretation of the Meanings of the Noble Qur'an in the English Language: A Summarized Version of al-Tabari,

al-Qurtubi and Ibn Kathir with Comments from Sahih al-Bukhari (Riyadh: Darussalam, 1996), 2-3;

مجلة الجامعة الإسلامية 3، العدد 4 (1971)، على موقع الجامعة الإسلامية في المدينة، على هذا الرابط:

http://docportal.iu.edu.sa/iumag/zip/193.zip (accessed 06/12/2017).

(10) الفتح 7 (1932): ص232.

(11) Jacques Jomier, Le commentaire coranique du Manâr: tendances modernes de l'exégèse coranique en ègypte (Paris: G.-P. Maisonneuve, 1954), 344.

(12) الوعي الإسلامي 7، العدد 83 (1971): ص57.

(13) المنار 11 (1908): ص271.

(14) Khaled Abou El Fadl, The Search for Beauty in Islam: A Conference of the Books (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2006), 194.

(15) هذه التفاصيل المشار إليها مأخوذة من بعض الأحاديث المختارة. انظر:

Khan, Interpretation of the Meanings, 462, 557;

Abou El Fadl, The Search for Beauty, 194-202.

(16) للاطلاع على أحد الأمثلة من عام 1971، انظر: الهلالي، الدعوة، ص195. وانظر أيضًا: تقي الدين الهلالي، مختصر هدي الخليل في العقائد وعبادة الجليل، الطبعة الثالثة (الدار البيضاء: دار الطباعة الحديثة، 1977)، ص27؛ وتقي الدين الهلالي، صيانة العرض: لا دين ولا شرف إلا بصون العرض (الدار البيضاء: مطبعة النجاة الجديدة، 1981)، ص7-10.

(17) al-Hilali and Khan, Interpretation of the Meanings, 3;

Muhammad Muhsin Khan, The Translation of the Meanings of Sahih al-Bukhari: Arabic-English (Riyadh: Darussalam, 1997), 1:3.

وقد بدأ خان عمله في ترجمة البخاري في الستينيات، في السعودية.

(18) من الصعب متابعة منطق الهلالي. لأنه يشكك في أن الإنجيل نصٌّ أوحي به، لكنه لم يستخدم قط المفهوم الإسلامي للتحريف. ولذلك فعلى الرغم من اجتهاده في استعمال "الأدلة" النصية من الإنجيل نفسه، فهو أيضًا يدعي أن أكثره ليس موثوقًا به.

(19) Umar Ryad, Islamic Reformism and Christianity: A Critical Reading of the Works of Muhammad Rashid Rida (Leiden: Brill, 2009);

Simon A. Wood, Christian Criticisms, Islamic Proofs: Rashid Rida's Modernist Defense of Islam (Oxford: Oneworld, 2008).

(20) لقد اقتبست مفهوم المُلاءَمة من هذا المصدر:

William Montgomery Watt, Muslim-Christian Encounters: Perceptions and Misperceptions (London: Routledge, 1991), 138.

(21) Wood, Christian Criticisms, 44-46.

(22) al-Hilali and Khan, Interpretation of the Meanings, 878.

(23) مجلة الجامعة الإسلامية 2، العدد 2 (1969)، على هذا الرابط:
http://docportal.iu.edu.sa/iumag/zip/173.zip (accessed 09/12/2017).

(24) مجلة دار الحديث الحسينية 1 (1979): ص87، وص90-93.

ويبدو أن الهلالي قد فهم هذا المصطلح على نحو فريد. فالخبر الذي يُروى من طريقين مختلفين، كما يعتقد، يمكن أن يُعد متواترًا. لكن العلماء المسلمين غالبًا ما يشترطون عددًا أكبر من ذلك، وينكرون أن أخبار الآحاد تفيد العلم اليقيني. وراجع: يوسف القرضاوي، السنة: مصدر للمعرفة والحضارة، الطبعة الرابعة (القاهرة: دار الشروق، 2005)، ص91-93.

(25) في مراسلات خاصة من الخمسينيات من القرن الماضي، وصف محمد بن إبراهيم دوران الأرض بأنه كذبة. انظر: محمد بن إبراهيم آل الشيخ، فتاوى ورسائل، تحقيق: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم (مكة: مطبعة الحكومة، 1979)، 13|107، و13|211.

(26) عبد العزيز بن باز، الأدلة النقلية والحسية على إمكان الصعود إلى الكواكب وعلى جريان الشمس والقمر وسكون الأرض، الطبعة الثانية (الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، 1982)، ص23.

(27) انظر أصل الرسالة في: الرسائل المتبادلة بين الشيخ ابن باز والعلماء، ص318.

(28) Abraham Cressy Morrison, Man Does Not Stand Alone (New York: Fleming H. Revell, 1944), 15-17.

(29) الموسى والحمد، الرسائل المتبادلة، ص318-321. وقد ورد هذا في رسالتين كتبهما الهلالي إلى ابن باز، في يونيو ويوليو من عام 1968.

(30) One example is Carroll Lane Fenton, Our Amazing Earth (Garden City, NY: Doubleday, 1953), 2.

(31) ابن باز، الأدلة النقلية، ص23.

(32) تقي الدين الهلالي، دواء الشاكين، ص60-61.

(33) وإلى جانب التدريس، فقد عمل الهلالي في المجلس الإداري للجامعة لعدة سنوات. انظر: الفرقان 4، العدد 10 (1987): ص7.

(34) في عام 1977، نشر الهلالي قصيدة بالغ فيها في مدح ابن باز، في مجلة الجامعة السلفية في بيناريس بالهند. وقد كانت القصيدة شديدة المبالغة لدرجة أن ابن باز رد عليها بخطاب مفتوح، وبَّخ فيه الهلالي من أجل مبالغته في مدحه، ولام فيه محرري المجلة على نشرهم لتلك القصيدة. وقد نُشِرت القصيدة وخطاب ابن باز في: محمد بن موسى الموسى، جوانب من سيرة الإمام ابن باز (الرياض: دار ابن خزيمة، 2002)، ص137-141.

(35) انظر مقالات أحمد بن شقرون في مدح العقيدة الأشعرية، والغزالي، والصوفية، وهو العميد السابق لكلية الشريعة في القرويين في فاس، في مجلة كلية الشريعة 15 (1984): ص5-8؛ ومجلة كلية الشريعة 18 (1985): ص5-8.

(36) محمد بن سعد الشويعر، "الشيخ تقي الدين الهلالي، 1311-1407"، على هذا الرابط:

http://www.al-jazirah.com/2008/20080321/ar3.htm (accessed 06/17/2014);

عبد الكبير المدغري، الحكومة الملتحية: دراسة نقدية مستقبلية (الرباط: دار الأمان، 2006)، ص63-64.

(37) انظر تعليقات المحرر على تقي الدين الهلالي، سبيل الرشاد في هدي خير العباد، تحرير: مشهور بن حسن آل سلمان (عمان: الدار الأثرية، 2006)، 1|79. وهذه هي الطبعة الثالثة من تفسير الهلالي، وقد نُشِرت في الأردن بتعليقات مشهور. وتعد هذه النسخة مزيدة على نحو ملحوظ، لا ينبغي الخلط بينها وبين الطبعة المغربية لعام 1979-1980.

(38) تقي الدين الهلالي، سبيل الرشاد (الدار البيضاء: مطبعة النجاة الجديدة، 1979)، 1|5. وأكثر العلماء السلفيين النقاويين يرفضون وجود نوع رابع من التوحيد.

(39) المصدر السابق، 1|55.

(40) الهلالي، الهدية الهادية، ص10-11.

(41) الهلالي، سبيل الرشاد في هدي خير العباد، 1|381، و1|517.

(42) تقي الدين الهلالي، حكم تارك الصلاة عمدًا حتى يخرج وقتها، (بلا تاريخ ولا ناشر)، ص36-37.

(43) الهلالي، صيانة العرض، ص30-31.

(44) تقي الدين الهلالي، بيان الفجر الصادق (الدار البيضاء: بلا ناشر أو تاريخ)؛

تقي الدين الهلالي، إعلام الخاص والعام ببطلان الركعة لمن فاتته الفاتحة والقيام (الدار البيضاء: مطبعة النجاة الجديدة، 1982)؛

تقي الدين الهلالي، الجيش الجرار من أحاديث النبي المختار في أن الرباعية ركعتان في جميع الأسفار (الدار البيضاء: مطبعة النجاة الجديدة، 1981)؛

تقي الدين الهلالي، السراج المنير في تنبيه جماعة التبليغ على أخطائهم (الدار البيضاء: مطبعة النجاة الجديدة، 1979).

(45) الهلالي، صيانة العرض، ص16.

(46) الشويعر، "الشيخ تقي الدين الهلالي". وانظر أيضًا: محمد أبو الفضل، تقي الدين الهلالي كما عرفته: مسار حياته الفكرية والوطنية والأدبية (الرباط: èditions IDGL، 2011)، ص7؛

محمد ضريف، الإسلام السياسي في المغرب: مقاربة وثائقية (الدار البيضاء: منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، 1992)، ص137.

(47) تقي الدين الهلالي، منحة الكبير المتعالي في شعر وأخبار محمد تقي الدين الهلالي، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان (عمان: الدار الأثرية، 2010)، ص147.

(48) الهلالي، الدعوة، ص38-39.

(49) عبد العزيز بن عبد الله بن باز، محمد بن صالح العثيمين، عبد الله بن عبد الرحمن الجبرين، فتاوى إسلامية، تحقيق: محمد بن عبد العزيز المسند (الرياض: دار العاصمة، 2001)، 7|385-386.

(50) تأسست هذه المنظمة في عام 1969، بتوجيه من عبد الكريم مطيع. واكتسبت الاعتراف القانوني في عام 1972، لكنَّها تضمنت جناحًا راديكاليًّا سريًّا. ثم تحللت في ديسمبر عام 1975، نتيجة لحملة النظام المغربي على الإسلاميين. واليوم، ترتبط نسخة جديدة من الشبيبة بالحركة الإسلامية المغربية، وهي حركة جامعة مرشدها هو عبد الكريم معطي نفسه. انظر هذين الموقعين:

http://www.elharakah.com/ and http://www.achabibah.com/ (accessed 06/17/2014).

(51) عمر وجاج آيت موسى، "على هامش التعديلات الأخيرة في الأجهزة الأمنية"، على هذا الرابط:

http://www.mafhoum.com/press5/156S61.htm (accessed 06/12/2017).

(52) في ذلك الوقت، كانت حركة الشبيبة المُجدَّدة تسعى إلى تصفية خلافاتها القديمة، من خلال استهداف مختلف الشخصيات الإسلامية، واتهامهم بخيانة قضية الإسلام السياسي في المغرب. ومن ثَمَّ، كان البيان يهاجم الإسلاميين الآخرين وكذلك الأعضاء السابقين في الشبيبة، ومن بينهم سعد الدين العثماني، الزعيم السابق لحزب العدالة والتنمية المغربي.

(53) انظر الرسائل الخاصة بين الهلالي وابن باز، بين شهر يوليو عام 1975 وشهر يونيو عام 1984، في الرسائل المتبادلة، ص322-363.

(54) انظر موقع المغراوي:

www.maghrawi.net (accessed 06/20/2014).

ويظهر على صفحات الموقع نسخة مصورة، من خطاب تأييد مؤرخ في عام 1997، صادر عن مكتب المفتي العام للمملكة العربية السعودية. وفي الخطاب، يثني ابن باز على المغراوي ومؤسسته، ويقر بنقاوة عقيدته. ولمزيد من التفاصيل، انظر: عبد الحكيم أبو اللوز، الحركات السلفية في المغرب (1971-2004) - بحث أنثروبولوجي سوسيولوجي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009)، ص219-228.

(55) الموسى والحمد، الرسائل المتبادلة، ص357.

(56) أبو الفضل، تقي الدين الهلالي، ص23.

(57) لقد سمعت بنفسي هذه التسمية المسيئة من أفراد مختلفين، في الرباط وسلا والدار البيضاء.

(58) William E. Shepard, "Islam and Ideology: Towards a Typology," International Journal of Middle East Studies 19 (1987): 308.

(59) Stéphane Lacroix, Awakening Islam: The Politics of Religious Dissent in Contem-

porary Saudi Arabia, trans. George Holoc (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011), 51-78.

(60) شادي بن محمد النعمان، جامع تراث العلامة الألباني في المنهج والأحداث الكبرى (صنعاء: مركز النعمان للبحوث والدراسات الإسلامية، 2001)، 1|296، و1|322، و1|338، و1|427، و2|107، و2|116-117، و9|147، و9|483.

(61) حسام تمام، تسلف الإخوان: تآكل الأطروحة الإخوانية وصعود السلفية في جماعة الإخوان المسلمين (الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، 2010). وللاطلاع على العلاقة المعقدة بين السلفيين المصريين المعاصرين وتراث سيد قطب، انظر:

Richard Gauvain, Salafi Ritual Purity: In the Presence of God (London: Routledge, 2013), 37-47.

(62) حسام تمام، ''مصطفى حلمي: بعث وتجديد السلفية فلسفيًا''، على هذا الرابط:

http://kulalsalafiyeen.com/vb/showpost.php?p=95867&postcount=1 (accessed 06/12/2017).

وانظر أيضًا الجزء الثالث من مقابلة حلمي مع ناجح إبراهيم، ''اللقاء الأسبوعي''، على هذا الرابط:

http://web.archive.org/web/20130106234440/egyig.com/Public/articles/interview/11/57413881.shtml (accessed 06/12/2017)

ولا ينبغي الخلط بين مصطفى حلمي، والفيلسوف المصري محمد مصطفى حلمي، الذي توفي عام 1969.

(63) حسام تمام، ''محمد رشاد غانم: مدرسة سلفية في محل أنتيكات''، على هذا الرابط:

http://rpcst.com/articles.php?action=show&id=1223 (accessed 06/12/2017).

(64) مصطفى حلمي، نظام الخلافة في الفكر الإسلامي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004)، ص4-6.

(65) المصدر السابق، ص28-30.

(66) علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام (بيروت: دار النهضة العربية، 1984)، ص6-12. وقد نُشِر الكتاب لأول مرة في عام 1947، وقد طُبِع مرات كثيرة.

(67) Adnan A. Musallam, From Secularism to Jihad: Sayyid Qutb and the Foundations of Radical Islamism (Westport, CT: Praeger, 2005), 54.

(68) See the detailed explanations of William E. Shepard, Sayyid Qutb and Islamic Activism: A Translation and Critical Analysis of Social Justice in Islam (Leiden: Brill, 1996), xlvi-xlvii.

(69) هناك أمثلة لا تُحصى في مناهج التربية الإسلامية، الطبعة الرابعة عشرة، لمحمد قطب (القاهرة: دار الشروق، 1993)، الذي نُشِر لأول مرة في الستينيات. وانظر أيضًا:

محمد قطب، مفاهيم ينبغي أن تُصحَّح، الطبعة الثامنة (القاهرة: دار الشروق، 1994)، ص367-379.

(70) هنري لاوست، نظريات شيخ الإسلام ابن تيمية في السياسة والاجتماع، تحقيق: مصطفى حلمي، ترجمة: محمد عبد العظيم علي (القاهرة: دار الأنصار، 1976)، 1|7-126، 2|5-61.

(71) نُشِرت هذه النسخة المطولة لأول مرة في عام 1991، من خلال دار الدعوة، وهي مطبعة تابعة لجماعة الإخوان المسلمين في الإسكندرية.

(72) مصطفى حلمي، قواعد المنهج السلفي في الفكر الإسلامي: بحوث في العقيدة الإسلامية (بيروت: دار الكتب العلمية، 2005)، ص150. وقد حملت الطبعة الأصلية من الكتاب الصادرة عام 1976 عنوانًا مختلفًا.

(73) المصدر السابق، ص160-161.

(74) المصدر السابق، ص176.

(75) المصدر السابق، ص178، وص181.

(76) يمكن الاطلاع على تلك الإحالات في طبعة عام 1976. لاوست، نظريات شيخ الإسلام، 1|48، و1|50.

(77) المصدر السابق، 1|27، و2|21؛

حلمي، قواعد، ص161، وص178.

(78) Mustafa Hilmi, al-Salafiyya bayna al-al-islamiyya Wa-l-falsafa al-gharbiyya, 2nd ed. (Alexandria: Dâr al-Dawa, 1991), 9.

(78) مصطفى حلمي، السلفية بين العقيدة الإسلامية والفلسفة الغربية، الطبعة الثانية (الإسكندرية: دار الدعوة، 1991)، ص9.

(79) أرنولد توينبي، مختصر دراسة للتاريخ، ترجمة: فؤاد محمد شبل (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1961)، 2|451-453. وفي الفصل الثالث، رأينا أن كتاب توينبي ربما يكون قد أثر على المفكر المصري عباس محمود العقاد، الذي استعمل مصطلحي المستقبلية والسلفية في وصف التصنيفين العامَّين "التقدمي" و"الرجعي"، وقد أشار حلمي إلى الفقرة التي استعمل فيها العقاد كلمة السلفية بهذا المعنى. انظر: حلمي، السلفية، ص26.

(80) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة (القاهرة: دار المعارف، 1949)، ص292.

(81) حلمي، السلفية، ص28-30.

(82) المصدر السابق، ص8، وص193، وص221.

(83) للاستماع إلى ذلك الحوار:

https://fatawa-alalbany.com/aquida_tawheed/hn(09_13.rm).html (accessed 06/12/2017)

ولم يُذكَر تاريخ التسجيل.

(84) النعمان، جامع تراث الألباني، 2|17، و2|32-33، و3|22-24، و3: 41.

(85) المصدر السابق، 3|358.

(86) محمد ناصر الدين الألباني، تمام المنة في التعليق على فقه السنة، الطبعة الثانية (الرياض: دار الراية، 1988)، ص255. ولم أعثر على الطبعة النادرة، التي كُتِبَت في الخمسينيات.

(87) الإصلاح 1 (1928): ص144.

(88) انظر الصفحة المخصصة لمصطفى حلمي، على موقع المؤسسة:

http://kfip.org/dr-mustafa-m-hilmi-suliman/ (accessed 06/12/2017).

(89) ظل مصطفى حلمي مؤثّرًا بين السلفيين في الإسكندرية، وهو يحظى بالتقدير البالغ عند محمد إسماعيل المقدم (و. 1952)، أحد مؤسسي الدعوة السلفية. ومن الباحثين الآخرين الذين اقتبسوا من حلمي (وقد ذكرت كتاباتهم في قائمة الببليوغرافيا): علاء بكر، والطيب بن عمر بن الحسين، وعبد الرحمن بن زيد الزنداني، ومفرح بن سليمان القوسي. وكذلك عبد الرحمن بن صالح المحمود، موقف ابن تيمية من الأشاعرة (الرياض: مكتبة الرشد، 1995)، 1|41، و1|59، و1|69؛ وعبد الله بن إبراهيم الطريقي، المدارس السلفية المعاصرة (2010)، ص5-6. وكلاهما يعمل في التدريس في جامعة الإمام محمد بن سعود في الرياض.

(90) محمد خليل هراس، الحركة الوهابية: رد على مقال الدكتور البهي في نقد الوهابية (دار الكتاب العربي)، ص31-32.

(91) النعمان، جامع تراث الألباني، 2|434.

(92) المصدر السابق، 3|22، و3|41.

(93) المصدر السابق، 3|438.

(94) عمر بن محمود أبو عمر [أبو قتادة الفلسطيني]، الجهاد والاجتهاد: تأملات في المنهج (عمان: دار البيارق، 1999)، ص218. وانظر أيضًا: محمد ناصر الدين الألباني، معالم المنهج السلفي في التغيير، تحرير: سليم الهلالي (القاهرة: دار الإمام أحمد، 2006)، ص24-25، انظر تعليقات المحرر.

(95) انظر بيان صادق خيرات الصادر عام 2003، على هذا الرابط:

http://www.tawhed.ws/r?i=Whr6miky (accessed 11/07/2014).

وللاطلاع على تحليل نافع لهذه الأسئلة، انظر:

Joas Wagemakers, A Quiestist Jihadi: The Ideology and Influence of Abu Muhammad al-Maqdisi (New York: Cambridge University Press, 2012).

(96) الهلالي، الدعوة، ص82-83.

(97) Daniel Lav, Radical Islam and the Revival of Medieval Theology (New York: Cambridge University Press, 2012), 51-52.

(98) عبد الله العقيل، من معالم الحركة والدعوة الإسلامية المعاصرة (الكويت: مكتبة المنار الإسلامية، 2001)، ص489.

(99) انفصل بعض هؤلاء التلاميذ في نهاية المطاف عن تلك الحركة. وفي حين توفي مسعود عالم الندوي في عام 1954، ولم يشهد الكثير من التغيرات التي أثرت لاحقًا على الجماعة الإسلامية، فإن أبا الحسن علي الندوي قد نأى بنفسه عن ذلك التنظيم في الستينيات، وانتقد فكر المودودي. انظر:

Seyyed Vali Reza Nasr, Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism (New York: Oxford University Press, 1996), 119.

(100) دعوة الحق 18، العدد 2 (1977): ص41-44. وقد كان الهلالي قد نشر المقال نفسه بالفعل (مع تعديلات طفيفة)، تحت العنوان نفسه، وفي المجلة نفسها؛ قبل ذلك ببضع سنوات، أثناء إقامته في المدينة. مما يعني أنه قد أعاد نشره.

(101) مقابلة مع شكيب رمَّال، في ذاكرة الحركة الإسلامية المغربية (الرباط: طوب بريس، 2010)، لبلال التليدي، 4|134-135.

(102) مقابلة مع الراحل عبد العزيز بومارت، في ذاكرة الحركة الإسلامية المغربية (الرباط: طوب بريس، 2008)، لبلال التليدي، 1|67.

(103) Malika Zeghal, Les islamistes marocains: le défi à la monarchie (Paris: La Découverte, 2005), 198-99.

(104) انظر: عبدلاوي لخلافة، "حوار مع الداعية المغربي فضيلة الشيخ محمد زحل"، البيان 17، العدد 174 (2002). والحوار موجود على هذا الرابط:

http://midad.com/article/213121 (accessed 06/12/2017).

(105) عبد السلام ياسين، الإحسان (الدار البيضاء: مطبعة الأفق، 1998)، ص8.

(106) أبو عبد الرحمن ذو الفقار، مشايخ الصوفية: الانحراف التربوي والفساد العقدي (الرباط: أبو عبد الرحمن ذو الفقار، 2004)، ص132. وفي رسالة مؤرخة في عام 1977 إلى ابن باز، أشار الهلالي إلى أنه أعدَّ قصيدة يهاجم فيها صوفيًّا مغربيًّا من الطريقة البوتشيشية، وأغلب الظن أنه يشير إلى ياسين. انظر: الرسائل المتبادلة، ص331.

(107) انظر تعليقات الهلالي في كتاب: محمود سعد ناصح، موقف الخميني من الشيعة والتشيع، تحقيق: تقي الدين الهلالي (الكويت: دار النشر السلفية)، ص3-5، وص37-46. وفي الثمانينيات، أصدر الهلالي هذا الكتيب المُحَشَّى عليه في المغرب، باقتراح من السلفيين الكويتيين الذين تكفلوا بمصاريف توزيعه. وقد كُتِب هذا الكتاب ونُشر في الشرق العربي، لكن هذا الإصدار المعيَّن طُبع في الدار البيضاء.

(108) دعوة الحق 18، الأعداد 7-8 (1977): ص15-21.

(109) الموسى والحمد، الرسائل المتبادلة، ص363.

الخاتمة

(1) Muhammad Abu Zahra, The Four Imams: Their Lives, Works, and Their Schools of Thought, 2nd ed., trans. Aisha Bewley (London: Dar al-Taqwa, 2005), 56.

(2) أحمد الريسوني، الحركة الإسلامية المغربية: صعود أم أفول؟ (الدار البيضاء: مكتبة النجاة الجديدة، 2004)، ص24.

Vali Nasr, The Shia Revival: How Conflicts Within Islam Will Shape the Future (New York: Norton, 2006), 103.

(4) Josephine van den Bent, "'We Are Always the Ones Paying for the Drinks': Egypt's Salafyo Costa as a Post-Salafist Horizontalist Social Movement Organisation" (master's thesis, University of Amsterdam, 2012), 36-38.

(5) Mohammed Turki Al-Sudairi, "Saudi Influences on the Development of Chinese Salafism" (master's thesis, University of Hong Kong, 2014), 52.

المراجع العربية

ابن الجوزي، «دفع شبهات التشبيه بأكف التنزيه»، تحقيق حسن السقاف (بيروت: دار الإمام الرواس، 2007).

ابن العماد، «شذرات الذهب في أخبار من ذهب»، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط ومحمود الأرناؤوط (دمشق: دار ابن كثير، 1992).

ابن تيمية، «بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية»، تحقيق: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم (مؤسسة قرطبة، 1980).

ابن تيمية، «درء التعارض بين العقل والنقل»، تحقيق: محمد رشاد سالم (الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1980).

ابن تيمية، «مجموعة الرسائل والمسائل»، تحقيق: رشيد رضا (القاهرة: لجنة التراث العربي، 1976).

ابن تيمية، «مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية»، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي الحنبلي (بيروت: دار العربية، 1977).

ابن تيمية، «مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية»، تحرير عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي الحنبلي (بيروت: دار العربية، 1977).

ابن حجر العسقلاني، «لسان الميزان»، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2002).

ابن رجب، «الذيل على طبقات الحنابلة»، تحقيق: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين (الرياض: مكتبة العبيكان، 2005).

ابن عبد الهادي، «العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية»، تحرير محمد حامد الفقي (بيروت: دار الكتب العلمية، بلا تاريخ).

ابن كثير، «طبقات الشافعية»، تحقيق: عبد الحافظ منصور (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2004).

أبو الثناء الألوسي، «غرائب الاغتراب ونزهة الألباب» (بغداد: مطبعة الشابندر، 1909).

أبو الحسن علي الندوي، «مذكرات سائح في الشرق العربي» (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1975).

أبو بكر الجزائري، «كمال الأمة في صلاح عقيدتها» (المدينة: مطبعة الراشد، 1983).

أبو سعد التميمي السمعاني، «الأنساب»، تحقيق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني (حيدرأباد: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1976).

أبو عبد الرحمن ذو الفقار، «مشايخ الصوفية: الانحراف التربوي والفساد العقدي» (الرباط: أبو عبد الرحمن ذو الفقار، 2004).

أبو عبد السلام حسن بن قاسم الريمي السلفي، «إرشاد البرية إلى شرعية الانتساب إلى السلفية، ودحض الشبه البدعية» (صنعاء: دار الأثر، 2000).

أبو يعلى الزواوي، «الإسلام الصحيح» (بني مسوس، الجزائر: منشورات الحبر، 2008).

أحمد الريسوني، «الحركة الإسلامية المغربية: صعود أم أفول؟» (الدار البيضاء: مكتبة النجاة الجديدة، 2004).

أحمد الشرباصي، «رشيد رضا صاحب المنار: عصره وحياته ومصادر ثقافته» (القاهرة: بلا ناشر، 1970).

أحمد بن عبد الحليم الحراني [ابن تيمية]، «حكم زيارة القبور والاستنجاد بالمقبور»، الطبعة الثانية (تطوان: المطبعة المهدية، 1947).

أحمد بهجة البيطار، «كلمات وأحاديث»، الطبعة الثانية (بيروت: المكتب الإسلامي، 1982).

أحمد علي، «ذكريات» (الطائف: منشورات نادي الطائف الأدبي، 1977)، ص733. وقد كان أحمد علي (الكاظمي).

أحمد محمد شاكر، «بيني وبين الشيخ حامد الفقي» (القاهرة: دار المعارف، 1955).

أحمد مريوش، «الشيخ الطيب العقبي ودوره في الحركة الوطنية الجزائرية» (الجزائر: دار هومه، 2007).

أرنولد توينبي، «مختصر دراسة للتاريخ»، ترجمة: فؤاد محمد شبل (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1961).

إسماعيل الخطيب، «محمد العربي الخطيب: رائد الصحافة في المغرب» (تطوان: منشورات جامعة البعث الإسلامي، 1994).

الذهبي، «المشتبه في أسماء الرجال»، تحقيق: بيتر دي جونغ (Lugduni Batavorum، Netherlands: Brill، 1863).

الذهبي، «تذكرة الحفاظ» (بيروت: دار الكتب العلمية، بلا تاريخ).

الذهبي، «سير أعلام النبلاء»، تحقيق: بشار عواد معروف (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1996).

الذهبي، «طبقات الحفاظ»، تحقيق: فرناند ڤوستن فيلد (Gttingen: Vandenhck et Ruprecht، 1833).

السيد يوسف، «رشيد رضا والعودة إلى منهج السلف» (القاهرة: ميريت للنشر والمعلومات، 2000).

الطيب بن عمر بن الحسين، «السلفية وأعلامها في موريتانيا» (بيروت: دار ابن حزم، 1995).

تقي الدين الهلالي، «إعلام الخاص والعام ببطلان الركعة لمن فاتته الفاتحة والقيام» (الدار البيضاء: مطبعة النجاة الجديدة، 1982).

تقي الدين الهلالي، «الإسفار عن الحق في مسألة الحجاب والسفور» (بومباي: مكتبة المعارف، 1933).

تقي الدين الهلالي، «البراهين الإنجيلية على أن عيسى عليه السلام داخل في العبودية ولا حظ له في الألوهية» (مكة: دار الثقافة، 1973).

تقي الدين الهلالي، «الجيش الجرار من أحاديث النبي المختار في أن الرباعية ركعتان في جميع الأسفار» (الدار البيضاء: مطبعة النجاة الجديدة، 1981).

تقي الدين الهلالي، «الحسام الماحق لكل مشرك ومنافق»، الطبعة الثانية (الدار البيضاء: مطبعة النجاة الجديدة، 1982).

تقي الدين الهلالي، «الدعوة إلى الله في أقطار مختلفة» (الدار البيضاء: دار الطباعة الحديثة، بلا تاريخ).

تقي الدين الهلالي، «السراج المنير في تنبيه جماعة التبليغ على أخطائهم» (الدار البيضاء: مطبعة النجاة الجديدة، 1979).

تقي الدين الهلالي، «القاضي العدل في حكم البناء على القبور» (القاهرة: المكتبة العربية بمصر، 1927).

تقي الدين الهلالي، «الهدية الهادية إلى الطائفة التجانية» (بلا تاريخ ولا ناشر، 1973).

تقي الدين الهلالي، «بيان الفجر الصادق» (الدار البيضاء: بلا ناشر أو تاريخ).

تقي الدين الهلالي، «حكم تارك الصلاة عمدًا حتى يخرج وقتها»، (بلا تاريخ ولا ناشر).

تقي الدين الهلالي، «دواء الشاكين وقامع المشككين» (بلا ناشر ولا تاريخ).

تقي الدين الهلالي، «ديوان الشعر» (مخطوط غير منشور).

تقي الدين الهلالي، «سب القاديانيين للإسلام و تسميته الشجرة الملعونة و جوابهم» (القاهرة: المطبعة السلفية، 1933).

تقي الدين الهلالي، «سبيل الرشاد» (الدار البيضاء: مطبعة النجاة الجديدة، 1979).

تقي الدين الهلالي، «سبيل الرشاد في هدي خير العباد»، تحرير: مشهور بن حسن آل سلمان (عمان: الدار الأثرية، 2006).

تقي الدين الهلالي، «صيانة العرض: لا دين ولا شرف إلا بصون العرض» (الدار البيضاء: مطبعة النجاة الجديدة، 1981).

تقي الدين الهلالي، «قبسة من أنوار الوحي» (الرباط: مكتبة المعارف، 1985).

تقي الدين الهلالي، «مختصر هدي الخليل في العقائد وعبادة الجليل»، الطبعة الثالثة (الدار البيضاء: دار الطباعة الحديثة، 1977).

تقي الدين الهلالي، «مدنيات المسلمين في إسبانيا»، الطبعة الثانية (الدار البيضاء: مكتبة المعارف، 1985).

تقي الدين الهلالي، «منحة الكبير المتعالي في شعر وأخبار محمد تقي الدين الهلالي»، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان (عمان: الدار الأثرية، 2010).

تقي الدين الهلالي وسليمان بن محمد الحميضي، «الطرق الشرعية لحل المشاكل الزوجية» (القاهرة: دار الكتب السلفية، 1983).

جلال الدين السيوطي، «لب الألباب في تحرير الأنساب»، تحقيق: بيتر جوهانس ڤيث (Leiden: S. & J. Luchtmans، 1840).

حسام تمام، «تسلف الإخوان: تآكل الأطروحة الإخوانية وصعود السلفية في جماعة الإخوان المسلمين» (الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، 2010).

حسن بن علي السقاف، «السلفية الوهابية: أفكارها الأساسية وجذورها التاريخية» (بيروت: دار الميزان، 2005).

رشيد رضا، «الخلافة» (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، 1988).

رشيد رضا، «المختار من المنار»، تحرير: عبد العزيز بن محمد بن إبراهيم آل الشيخ، الطبعة الثانية (الرياض: بلا ناشر، 1995).

رشيد رضا، «المنار والأزهر» (القاهرة: مطبعة المنار، 1934).

رشيد رضا، «الوحدة الإسلامية والأخوة الدينية وتوحيد المذاهب» (القاهرة: المكتب الإسلامي).

رشيد رضا، «الوهابيون والحجاز» (القاهرة: مكتبة المنار، 1925).

رشيد رضا، «تفسير القرآن الحكيم الشهير بتفسير المنار»، الطبعة الثانية (القاهرة: دار المنار، 1948).

رشيد رضا، «تفسير القرآن الحكيم الشهير بتفسير المنار»، الطبعة الثانية (القاهرة: دار المنار، 1949).

رشيد رضا، «نداء للجنس اللطيف»، الطبعة الثانية (القاهرة: دار المنار، 1947).

رشيد رضا، «يسر الإسلام وأصول التشريع العام» (القاهرة: مكتبة المنار، 1928).

رينيه حبشي، ''العوائق النفسية للتخطيط''، «صحيفة التخطيط التربوي في البلاد العربية» 2، العدد 5 (1964).

زكريا سليمان بيومي، «موقف مصر من ضم ابن سعود للحجاز، 1924-1926» (القاهرة: دار الكتاب الجامعي، 1989).

سعيد بن سعيد العلوي، «الاجتهاد والتحديث: دراسة في أصول الفكر السلفي في المغرب»، الطبعة الثانية (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 2001).

سلامة موسى، «البلاغة العصرية واللغة العربية»، الطبعة الثالثة (سلامة موسى للنشر والتوزيع، 1964).

سليم الهلالي، «لماذا اخترتُ المنهج السلفي؟» (الأردن: دار الحديث، 1999).

سليمان بن صالح الخراشي، «تعقبات الشيخ العلامة سليمان بن سحمان على بعض تعليقات الشيخ رشيد رضا» (الرياض: دار الصميعي، 2009).

سليمان بن صالح الخراشي، «تعقبات الشيخ العلامة سليمان بن سحمان على بعض تعليقات الشيخ رشيد رضا» (الرياض: دار العاصمة، 2009).

سيف بن علي العصري، «القول التمام بإثبات التفويض مذهبًا للسلف الكرام»، الطبعة الثانية (عمان: دار الفتح، 2010).

شادي بن محمد النعمان، «جامع تراث العلامة الألباني في المنهج والأحداث الكبرى» (صنعاء: مركز النعمان للبحوث والدراسات الإسلامية، 2001).

شكيب أرسلان، «السيد رشيد رضا أو إخاء أربعين سنة» (دمشق: مطبعة ابن زيدون، 1937).

شكيب أرسلان، «السيد رشيد رضا أو إخاء أربعين سنة» (دمشق: مكتبة ابن زيدون، 1937).

شكيب أرسلان، «لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟» (القاهرة: المركز السلفي للكتاب، 1981).

شمس الدين السلفي الأفغاني، «جهود علماء الحنفية في إبطال عقائد القبورية» (الرياض: دار الصميعي، 1996).

صالح بن عبد الله العبود، «عقيدة الشيخ محمد بن عبد الوهاب السلفية وآثارها في العالم الإسلامي»، الطبعة الثالثة (المدينة: مكتبة الغربة الأثرية، 1996).

صالح بن فوزان الفوزان، «دروس في شرح نواقض الإسلام»، الطبعة الرابعة (الرياض: مكتبة الرشد، 2007).

ظافر القاسمي، «جمال الدين القاسمي وعصره» (دمشق: مكتبة أطلس، 1965).

عباس الجراري، ''أبو شعيب الدوكالي: رائد الإصلاح الفكري في المغرب الحديث''، «الأكاديمية» 7 (1990).

عبد الأول بن حماد الأنصاري، «المجموع في ترجمة العلامة المحدث الشيخ حماد الأنصاري وسيرته وأقواله ورحلاته» (المدينة: بلا ناشر، 2002).

عبد الجليل بادو، «السلفية والإصلاح» (طنجة: سليكي إخوان، 2007).

عبد الحفيظ الفاسي، «معجم الشيوخ المسمى رياض الجنة أو المدهش المطرب»، تحقيق: عبد المجيد الخيالي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003).

عبد الحكيم أبو اللوز، «الحركات السلفية في المغرب (1971-2004) - بحث أنثروبولوجي سوسيولوجي» (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009).

عبد الرحمن الكواكبي، «أم القرى» (القاهرة: السيد الفراتي، 1899).

عبد الرحمن الوكيل، «مفتريات وضلالات بصورة عبادات»، تعليق: تقي الدين الهلالي (عمان: الدار الأثرية، 2009).

عبد الرحمن بن زيد الزنداني، «السلفية وقضايا العصر» (الرياض: دار إشبيلية، 1998).

عبد الرحمن بن صالح المحمود، «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (الرياض: مكتبة الرشد، 1995).

عبد الرحمن بن عبد اللطيف آل الشيخ، «مشاهير علماء نجد وغيرهم»، الطبعة الثانية (الرياض: دار اليمامة، 1975).

عبد الرحمن بن قاسم العاصمي (تحقيق)، «الدرر السنية في الأجوبة النجدية»، الطبعة السادسة (الرياض: دار القاسم، 1996).

عبد الرحيم الورديغي، «المناضل شيخ الإسلام محمد بن العربي العلوي، 1880-1964: حياته وجهاده» (الرباط: الهلال العربي، 1996).

عبد الرزاق عفيفي، «فتاوى ورسائل»، تحقيق: وليد بن إدريس المنيسي (الرياض: دار الفضيلة، 1997).

عبد السلام ياسين، «الإحسان» (الدار البيضاء: مطبعة الأفق، 1998).

عبد العزيز أحمد الرفاعي، «عناية الملك عبد العزيز بنشر الكتب» (الرياض: مكتبة الملك فهد، 1987).

عبد العزيز بن باز، «الأدلة النقلية والحسية على إمكان الصعود إلى الكواكب وعلى جريان الشمس والقمر وسكون الأرض»، الطبعة الثانية (الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، 1982).

عبد العزيز بن عبد الله بن باز، محمد بن صالح العثيمين، عبد الله بن عبد الرحمن الجبرين، «فتاوى إسلامية»، تحقيق: محمد بن عبد العزيز المسند (الرياض: دار العاصمة، 2001).

عبد القادر الصحراوي، «شيخ الإسلام محمد بن العربي العلوي» (الدار البيضاء: مكتبة دار النشر المغربية، 1965).

عبد الكبير المدغري، «الحكومة الملتحية: دراسة نقدية مستقبلية» (الرباط: دار الأمان، 2006).

عبد اللطيف الدليشي، «من أعلام الفكر الإسلامي في البصرة: الشيخ محمد أمين الشنقيطي، 1876-1932» (بغداد: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، 1981).

عبد اللطيف بن عبد الله الدهيش، «التعليم الحكومي المنظم في عهد الملك عبد العزيز» (مكة: مكتبة الطالب الجامعي، 1987).

عبد الله البسام، «علماء نجد خلال ثمانية قرون»، الطبعة الثانية (الرياض: دار العاصمة، 1998).

عبد الله العقيل، «من معالم الحركة والدعوة الإسلامية المعاصرة» (الكويت: مكتبة المنار الإسلامية، 2001).

عبد الله بن إبراهيم الطريقي، «المدارس السلفية المعاصرة» (2010).

عبد الله بن عبد الرحمن المعلمي، «أعلام المكيين من القرن التاسع إلى القرن الرابع عشر الهجري» (مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، 2000).

عبد الله سعيد أبو راس وبدر الدين الديب، «الملك عبد العزيز والتعليم» (الرياض: شركة العبيكان، 1986).

عبد الله علي القصيمي، «الصراع بين الإسلام والوثنية»، الطبعة الثانية (القاهرة: بلا ناشر، 1982).

عبد الله كنون، «النبوغ المغربي في الأدب العربي»، الطبعة الثانية (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1961).

عبد الله منسي العبدلي، «المسجد الحرام في قلب الملك عبد العزيز» (مكة: عبد الله المنسي العبدلي، 1999).

عثمان أمين، «رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده» (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1996).

عدنان الخطيب، «محمد بهجة البيطار: حياته وآثاره» (دمشق: مطبعة الحجاز، 1976).

علاء بكر، «ملامح رئيسية للمنهج السلفي» (الإسكندرية: دار العقيدة، 2002).

علال الفاسي، «أعلام من المغرب والمشرق»، تحقيق: عبد العلي الودغيري (الرباط: مؤسسة علال الفاسي، 2008).

علال الفاسي، «الحركات الاستقلالية في المغرب العربي» (القاهرة: مطبعة الرسالة، 1948).

علال الفاسي، «النقد الذاتي» (القاهرة: المطبعة الأميرية، 1952).

علال الفاسي، «حديث المغرب في المشرق» (القاهرة: المطبعة العالمية، 1956).

علال الفاسي، «دفاع عن الشريعة» (الرباط: مطبعة الرسالة، 1966).

علال الفاسي، «رأي مواطن» (الرباط: مؤسسة علال الفاسي، 1985).

علال الفاسي، «عقيدة وجهاد» (الرباط: المطبعة الاقتصادية، 1960).

علال الفاسي، «منهج الاستقلالية»، الطبعة الثانية (الرباط: مطبعة الرسالة، 1999).

علي الرضا الحسيني، «محمد بهجة البيطار: بهجة الإسلام» (دار الحسينية للكتاب، 1997).

علي الطنطاوي، «فصول إسلامية» (دمشق: دار الدعوة، 1960)، ص76. وهذه إعادة طباعة لمقالٍ منشورٍ عام 1936. وأيضًا: علي الطنطاوي، «فصول في الدعوة والإصلاح» (جدة: دار المنارة، 2008).

علي سامي النشار، «مناهج البحث عند مفكري الإسلام» (بيروت: دار النهضة العربية، 1984).

علي محمد الزبيري، «ابن الجوزي ومنهجه في التفسير» (دمشق: دار القلم، 1987).

عمر بن محمود أبو عمر [أبو قتادة الفلسطيني]، «الجهاد والاجتهاد: تأملات في المنهج» (عمان: دار البيارق، 1999).

عمر عبد الجبار، «سير وتراجم بعض علمائنا في القرن الرابع عشر الهجري»، الطبعة الثالثة (جدة: تهامة، 1982).

عمرو عبد المنعم سليم، «المنهج السلفي عند الشيخ ناصر الدين الألباني» (طنطا، مصر:

مكتبة الضياء).

لوثروب ستيودارد، «حاضر العالم الإسلامي»، تحقيق: شكيب أرسلان، ترجمة: عجاج نويهض (القاهرة: مطبعة السلفية ومكتبتها، 1924).

محمد إبراهيم شقرة، «هي السلفية: نسبة وعقيدة ومنهجًا» (مكة: مكتبة ابن تيمية، 1992).

محمد أبو الفضل، «تقي الدين الهلالي كما عرفته: مسار حياته الفكرية والوطنية والأدبية» (الرباط: éditions IDGL، 2011).

محمد أبو زهرة، «السلفية: مصطلح مبتدع استبدل بالإسلام» (تطوان: مكتبة الخليج العربي، 2009).

محمد أبو زهرة، «تاريخ المذاهب الإسلامية» (القاهرة: دار الفكر العربي، بلا تاريخ).

محمد البهي، «الفكر الإسلامي الحديث وصِلَتُه بالاستعمار الغربي»، الطبعة الرابعة (القاهرة: مكتبة وهبة، 1964).

محمد المجذوب، «علماء ومفكرون عرفتهم» (بيروت: دار النفائس، 1977).

محمد بن إبراهيم آل الشيخ، «فتاوى ورسائل»، تحقيق: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم (مكة: مطبعة الحكومة، 1979).

محمد بن إبراهيم آل الشيخ، «فتاوى ورسائل»، تحقيق: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم (مكة: مكتبة الحكومة، 1979).

محمد بن أحمد السفاريني، «لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية»، الطبعة الثالثة (بيروت: المكتب الإسلامي، 1991).

محمد بن أحمد سيد أحمد، «الشيخ العلامة المحدث محمد عبد الرزاق حمزة من كبار علماء الحرمين الشريفين» (جدة: مكتبة السوادي للتوزيع، 2004).

محمد بن أحمد سيد أحمد، «الشيخ العلامة عبد الرزاق عفيفي: حياته العلمية وجهوده الدعوية وآثاره الحميدة» (الرياض: المكتب الإسلامي، 1996).

محمد بن الحسن الحجوي، «الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي» (فاس: المطبعة الجديدة، 1931).

محمد بن الفاطمي السلمي، «إسعاف الإخوان الراغبين بتراجم ثلة من علماء المغرب المعاصرين» (الدار البيضاء: مطبعة النجاة الجديدة، 1992).

محمد بن صالح العثيمين، «لمعة الاعتقاد الهادي إلى سبيل الرشاد»، الطبعة الثالثة (الرياض: مكتبة دار طبرية، 1995).

محمد بن عبد العزيز بن مانع، «الكواكب الدرية لشرح الدرة المضية في عقد أهل الفرقة المرضية» (بومباي: مطبعة الحيدرية، 1918).

محمد بن عبد الله السلمان، «رشيد رضا ودعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب» (الكويت: مكتبة المعلا، 1988).

محمد بن محمد الفزازي، «عملاء لا علماء، خذوا حذركم» (الدار البيضاء: مطبعة النجاة الجديدة، 1997).

محمد بن موسى الموسى، «جوانب من سيرة الإمام ابن باز» (الرياض: دار ابن خزيمة، 2002).

محمد بن ناصر العجمي، «الرسائل المتبادلة بين جمال الدين القاسمي ومحمود شكري الألوسي» (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2001).

محمد بهجة البيطار، «الرحلة النجدية الحجازية» (دمشق: المطبعة الجديدة، 1967).

محمد حامد الفقي، «آثار الدعوة الوهابية في الإصلاح الديني والعمراني في جزيرة العرب وغيرها» (القاهرة: بلا ناشر، 1936).

محمد حمد خضر، «الضياء السلفي الشيخ سعدي ياسين، 1307-1396 / 1887-1976» (بيروت: دار مكتبة الحياة، 1980).

محمد خليل هراس، «الحركة الوهابية: رد على مقال الدكتور البهي في نقد الوهابية» (دار الكتاب العربي).

محمد سعيد رمضان البوطي، «السلفية: مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي»، الطبعة الثانية (دمشق: دار الفكر، 1998).

محمد سلطان المعصومي الخُجَنْدي، «تنبيه النبلاء من العلماء إلى قول حامد الفقي إن الملائكة غير عقلاء» (القاهرة: المطبعة السلفية، 1954-1955).

محمد ضريف، «الإسلام السياسي في المغرب: مقاربة وثائقية» (الدار البيضاء: منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، 1992).

محمد عبد الرزاق حمزة، «ظلمات أبي رية أمام أضواء السنة المحمدية» (القاهرة: المكتبة السلفية، 1958).

محمد عبد السلام الشقيري، «السنن والمبتدعات المتعلقة بالأذكار والصلوات»، الطبعة الثانية (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، بلا تاريخ).

محمد عبد العزيز داود، «الجامعات الإسلامية في مصر ودورها في نشر الدعوة الإسلامية» (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، 1992).

محمد عبد العزيز داود، «الجمعية الإسلامية في مصر ودورها في نشر الدعوة الإسلامية» (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، 1992).

محمد عبده، «الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده»، تحقيق: محمد عمارة (بيروت:

دار الشروق، 1993).
محمد عبده، «رسالة التوحيد»، تحقيق: رشيد رضا، الطبعة السابعة (القاهرة: مكتبة المنار، 1934).
محمد عمارة، «إزالة الشبهات عن معاني المصطلحات» (القاهرة: دار السلام، 2008).
محمد عمارة، «السلفية» (سوس، تونس: دار المعارف، بلا تاريخ).
محمد قطب، «مفاهيم ينبغي أن تُصحَّح»، الطبعة الثامنة (القاهرة: دار الشروق، 1994).
محمد قطب، «مناهج التربية الإسلامية»، الطبعة الرابعة عشرة (القاهرة: دار الشروق، 1993).
محمد معطي الحافظ ونزار أباظة، «تاريخ علماء دمشق في القرن الرابع عشر الهجري» (دمشق: دار الفكر، 1991).
محمد منير عبده أغا الدمشقي، «نموذج من الأعمال الخيرية في إدارة الطباعة المنيرية» (القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، 1939).
محمد ناصر الدين الألباني، «تمام المنة في التعليق على فقه السنة»، الطبعة الثانية (الرياض: دار الراية، 1988).
محمد ناصر الدين الألباني، «معالم المنهج السلفي في التغيير»، تحرير: سليم الهلالي (القاهرة: دار الإمام أحمد، 2006).
محمود سعد ناصح، «موقف الخميني من الشيعة والتشيع»، تحقيق: تقي الدين الهلالي (الكويت: دار النشر السلفية).
محمود شكري الألوسي، «المسك الأذفر»، تحقيق: نعمان الأعظمي (بغداد: مطبعة الآداب، 1930).
محمود شكري الآلوسي، «تاريخ نجد»، تحقيق: محمد بهجت الأثري (القاهرة: مكتبة مدبولي، بلا تاريخ).
محمود شكري الآلوسي، «غاية الأماني في الرد على النبهاني» (الرياض: مطبعة نجد التجارية، 1971).
محمود محمد خطاب السبكي، «إتحاف الكائنات ببيان مذهب السلف والخلف في المتشابهات» (القاهرة: مطبعة الاستقامة، 1932).
محي الدين رضا، «صور ومشاهدات من الحجاز» (القاهرة: المطبعة التجارية الحديثة، 1953).
مخلص السبتي، «السلفية الوهابية بالمغرب: تقي الدين الهلالي رائدًا» (الدار البيضاء: منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، 1995).

مسعود عالم الندوي، «تاريخ الدعوة الإسلامية في الهند» (بيروت: دار العربية، بلا تاريخ).

مشهور بن حسن آل سلمان، «السلفية النقية وبراءتها من الأعمال الردية» (عمان: الدار الأثرية، 2011).

مصطفى حلمي، «السلفية بين العقيدة الإسلامية والفلسفة الغربية»، الطبعة الثانية (الإسكندرية: دار الدعوة، 1991).

مصطفى حلمي، «قواعد المنهج السلفي في الفكر الإسلامي: بحوث في العقيدة الإسلامية» (بيروت: دار الكتب العلمية، 2005).

مصطفى حلمي، «نظام الخلافة في الفكر الإسلامي» (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004).

مفرح بن سليمان القوسي، «المنهج السلفي: تعريفه، تاريخه، مجالاته، قواعده، خصائصه» (الرياض: دار الفضيلة، 2002).

مقبل بن هادي الوادعي، «ردود أهل العلم على الطاعنين في حديث السحر، وبيان بُعْدِ محمد رشيد رضا عن السلفية»، الطبعة الثانية (صنعاء: دار الأثر، 1999).

منصور محمد محمد عويس، «ابن تيمية ليس سلفيًّا» (القاهرة: دار النهضة العربية، 1970).

هنري لاوست، «نظريات شيخ الإسلام ابن تيمية في السياسة والاجتماع»، تحقيق: مصطفى حلمي، ترجمة: محمد عبد العظيم علي (القاهرة: دار الأنصار، 1976).

يوسف الدجوي، «صواعق من نار في الرد على صاحب المنار» (القاهرة: مكتبة التقدم التجارية، 1932).

يوسف الدجوي، «مقالات وفتاوى الشيخ يوسف الدجوي» (القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1981).

يوسف القرضاوي، «السنة: مصدر للمعرفة والحضارة»، الطبعة الرابعة (القاهرة: دار الشروق، 2005).

يوسف النبهاني، «كتاب شواهد الحق في الاستغاثة بسيد الخلق» (القاهرة: بلا ناشر، 1905).

يوسف كرم، «تاريخ الفلسفة الحديثة» (القاهرة: دار المعارف، 1949).

المراجع الإنكليزية

Abdallah Laroui, «Le Maroc et Hassan II: un témoignage» (Cap-Rouge, Québec: Presses Inter Universitaires, 2005).

Abdelmajid Benjelloun, «Approches du colonialisme espagnol et du mouvement nationaliste marocain dans l'ex-Maroc khalifien» (Rabat: OKAD, 1988).

Abraham Cressy Morrison, «Man Does Not Stand Alone» (New York: Fleming H. Revell, 1944).

Adeed Dawisha, «Arab Nationalism in the Twentieth Century: From Triumph to Despair» (Princeton: Princeton University Press, 2003).

Adnan A. Musallam, «From Secularism to Jihad: Sayyid Qutb and the Foundations of Radical Islamism» (Westport, CT: Praeger, 2005).

Albert Hourani, «Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939», 3rd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

Ali Merad, «Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940: essai d'histoire religieuse et sociale» (Paris: Mouton, 1967).

Ana Belén Soage, "Rashid Rida's Legacy", «Muslim World» 98 (2008).

Ana Belén Soage, "Rashid Rida's Legacy", «Muslim World» 98 (2008).

Andrew Lugg, «Wittgenstein's Investigations 1-133: A Guide and Interpretation» (London: Routledge, 2004).

Anita L. P. Burdett, «Islamic Movements in the Arab World, 1913-1966» (Slough, UK: Archive Editions, 1998).

Annemarie Schimmel, «Gabriel's Wing: A Study into the Religious Ideas of Sir Muhammad Iqbal» (Leiden: Brill, 1963).

Antonie Wessels, «A Modern Arabic Biography of Muhammad: A Critical Study of Muhammad Husayn Haykal's Hayat Muhammad» (Leiden: Brill, 1972), 207-8.

Asma Afsaruddin, «The First Muslims: History and Memory» (Oxford: Oneworld, 2008).

Aziz Al-Azmeh, "Orthodoxy and Hanbalite Fideism", «Arabica» 35 (1988).

Basheer M. Nafi, "Abu al-Thana al-Alusi: An Alim, Ottoman Mufti, and Exegete of the Qur'an", «International Journal of Middle East Studies» 34 (2002).

Basheer M. Nafi, "Salafism Revived: Nu'man al-Alusi and the Trial of Two Ahmads", «Die Welt des Islams» 49 (2009).

Basheer M. Nafi, "The General Islamic Congress of Jerusalem Reconsidered", «Muslim World» 86 (1996).

Bernard Rougier, ed., «Qu'est-ce que le salafisme?» (Paris: Presses Universitaires de France, 2008).

Brynjar Lia, «The Society of the Muslim Brothers in Egypt: The Rise of an Islamic Mass Movement, 1928-1942» (Reading, UK: Garnet, 1998).

Burzine K. Waghmar, "Professor Annemarie Schimmel (April 7, 1922 to January 26, 2003)", «Journal of the Royal Asiatic Society» 13 (2003).

Charles C. Adams, «Islam and Modernism in Egypt» (London: Oxford University Press, 1933).

Charles-Robert Ageron, «"L'Algérie algérienne" de Napoléon III à de Gaulle» (Paris: Sinbad, 1980).

Christopher Melchert, «Ahmad ibn Hanbal» (Oxford: One- world, 2006).

Comité d'Action Marocaine, «Plan de réformes marocaines» (Paris: Imprimerie Labor, 1934).

Compare with al-Biruni, «The Chronology of Ancient Nations», ed. and trans. Edward Sachau (London: William H. Allen, 1879).

Daniel Bell, «The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties» (New York: Free Press, 1965).

Daniel Lav, «Radical Islam and the Revival of Medieval Theology» (New York: Cambridge University Press, 2012).

Daniel Massignon, ed., «Autour d'une conversion: lettres de Louis MaSSignon et de Ses parents au père Anastase de Baghdad» (Paris: Cerf, 2004).

Daniel Massignon, «Le Voyage en Mésopotamie et la conversion de Louis Massignon en 1908» (Paris: Cerf, 2001).

Daniel Silverfarb, "The Anglo-Najd Treaty of December 1915", «Middle Eastern Studies» 16 (1980).

David Commins, «The Wahhabi Mission and Saudi Arabia» (London: I. B. Tauris, 2006).

David D. Commins, «Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria» (New York: Oxford University Press, 1990).

Douglas E. Ashford, «Political Change in Morocco» (Princeton: Princeton University Press, 1961).

Eldon Rutter, «The Holy Cities of Arabia» (London: G. P. Putnam's Sons, 1930).

èmile Dermenghem, "Le Maroc religieux et l'évolution de l'islam", «Le Correspondant» 98, no. 1523 (1926).

Francine Costet-Tardieu, «Un réformiste à l'Université al-Azhar, oeuvre et pensée de Mustafâ al-Marâghî (1881-1945)» (Paris: Karthala, 2005).

Frank E. Vogel, «Islamic Law and Legal System: Studies of Saudi Arabia» (Leiden: Brill, 2000).

Gabriel Monod, "M. Fustel de Coulanges", «Revue historique» 14, no. 41 (1889).

G. H. A. Juynboll, «The Authenticity of the Tradition Literature: Discussions in Modern Egypt» (Leiden: Brill, 1969).

Gregory Mann and Baz Lecocq, "Between Empire, Umma and the Muslim Third World: The French Union and African Pilgrims to Mecca, 1946-1958", «Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East» 27 (2007).

Hala Fattah, "'Wahhabi' Influences, Salafi Responses: Shaykh Mahmud Shukri and the Iraqi Salafi Movement, 1745-1930", «Journal of Islamic Studies» 14 (2003).

Hala Fattah, "Wahhabi' Influences, Salafi Responses: Shaykh Mahmud Shukri and the Iraqi Salafi Movement, 1745-1930", «Journal of Islamic Studies» 14 (2003).

Hamilton A. R. Gibb, «Modern Trends in Islam» (Chicago: Chicago University Press, 1947).

Hanna Batatu, «The Egyptian, Syrian, and Iraqi Revolutions: Some Observations on Their Underlying Causes and Social Characters» (Washington, DC: Georgetown University, 1984).

Harry St. John Philby, «Saudi Arabia» (Beirut: Librairie du Liban, 1955).

Henri Laoust, "La Culture islamique", «La Bourse égyptienne» (special issue).

Henri Laoust, "Le Caire et sa fonction dans l'islam contemporain", «L'Afrique française» 43, no. 6 (1933).

Henri Laoust, «Le califat dans la doctrine de Raid Rida» (Beirut: Mémoires de l'Institut Français de Damas, 1938).

Henri Laoust, "Le réformisme orthodoxe des 'Salafiya') et les caractères généraux de son orientation actuelle", «Revue des études islamiques» 6 (1932).

Henri Laoust, "Le réformisme orthodoxe des 'Salafiya') et les caractères généraux de Son orientation actuelle", «Revue des études islamiques» 6 (1932).

Henri Laoust, "Le réformisme orthodoxe des Salafiya' et les caractères généraux de son orientation actuelle", «Revue des études islamiques» 6 (1932).

Henri Lauziere, "Islamic Nationalism Through the Airwaves: Taqi al-Din al-Hilali's Encounter with Shortwave Radio, 1937-39", «Die Welt des Islams» 56 (forthcoming).

Henri Lauziere, "The Construction of Salafiyya: Reconsidering Salafism from the Perspective of Conceptual History", «International Journal of Middle East Studies» 42 (2010).

Henri Lauzière, "The Construction of Salafiyya: Reconsidering Salafism from the Perspective of Conceptual History", «International Journal of Middle East Studies» 42 (2010).

Ibrahim M. Abu-Rabi', «Contemporary Arab Thought: Studies in Post-19 Arab Intellectual History» (London: Pluto Press, 2004).

Ignaz Goldziher, «Muslim Studies», ed. S. M. Stern, trans. C. R. Barber and S. M. Stern (Albany: SUNY Press, 1971).

Ignaz Goldziher, «Schools of Koranic Commentators», ed. and trans. Wolfgang H. Behn (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2006).

Israel Gershoni and James Jankowski, «Redefining the Egyptian Nation, 1930-1945» (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

Itzchack Weismann, «Taste of Modernity: Sufism, Salafiyya, and Arabism in Late Ottoman Damascus» (Leiden: Brill, 2001).

Itzchak Weismann, "Genealogies of Fundamentalism: Salafi Discourse in Nineteenth-Century Baghdad", «British Journal of Middle Eastern Studies» 36 (2009).

Itzchak Weismann, «Taste of Modernity: Sufism, Salafiyya, and Arabism in Late Ottoman Damascus» (Leiden: Brill, 2001).

Jacques Derrida, «L'écriture et la différence» (Paris: Seuil, 1967).

Jacques Jomier, «Le commentaire coranique du Manâr: tendances modernes de l'exégèse coranique en ègypte» (Paris: G.-P. Maisonneuve, 1954).

Jamal Malik, "The Making of a Council: The Nadwat al-Ulama", «Zeitschrift der Deutschen MorgenlÌndischen Gesellschaft» 144 (1994).

James McDougall, "The Shabiba Islamiyya of Algiers: Education, Authority, and Colonial Control, 1921-57", «Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East» 24 (2004).

Jamil Abun-Nasr, "The Salafiyya Movement in Morocco: The Religious Bases of the Moroccan Nationalist Movement", «St. Anthony's Papers» 16, no. 3 (1963).

Jean-Louis Miège, "Charles-André Julien et la création de la faculté des lettres de Rabat", «Revue Maroc-Europe» 12 (1999-2000).

Jean Wolf, «Les secrets du Maroc espagnol: l'épopée d'Abd-El-Khaleq Torrès, 1910-1970» (Paris: Balland, 1994).

Joas Wagemakers, «A Quiestist Jihadi: The Ideology and Influence of Abu Muhammad al-Maqdisi» (New York: Cambridge University Press, 2012).

John L. Esposito and John O. Voll, «Makers of Contemporary Islam» (New York: Oxford University Press, 2001).

John P. Halstead, «Rebirth of a Nation: The Origins and Rise of Moroccan Nationalism, 1912-1944» (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967).

Jonathan A. C. Brown, «Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World» (Oxford: Oneworld, 2009).

Jon Hoover, «Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism» (Leiden: Brill, 2007).

Joseph Kostiner, «The Making of Saudi Arabia, 1916-1936: From Chieftaincy to Monarchical State» (New York: Oxford University Press, 1993).

Karen M. Offen, «European Feminisms, 1700-1950: A Political History» (Stanford, CA: Stanford University Press, 2000).

Khaled Abou El Fadl, «The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists» (New York: HarperCollins, 2005).

Khaled Abou El Fadl, «The Search for Beauty in Islam: A Conference of the Books» (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2006).

Lothrop Stoddard, «The New World of Islam» (New York: Charles Scribner's Sons, 1921).

Madawi Al-Rasheed, «A History of Saudi Arabia» (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

Majid Khadduri, «Republican Iraq: A Study in Iraqi Politics Since the Revolution of 1958» (London: Oxford University Press, 1969).

Malika Zeghal, «Les islamistes marocains: le défi à la monarchie» (Paris: La Découverte, 2005).

Mario Turchetti, "Religious Concord and Political Tolerance in Sixteenth- and Seventeenth-Century France", «Sixteenth Century Journal» 22 (1991).

Martin Kramer, «Arab Awakening and Islamic Revival: The Politics of Ideas in the Middle East» (New Brunswick, NJ: Transaction, 1996).

Martin Kramer, «Islam Assembled: The Advent of the Muslim Congresses» (New York: Columbia University Press, 1986).

M. A. Zaki Badawi, «The Reformers of Egypt» (London: Croom Helm, 1978).

Merlin Swartz, «A Medieval Critique of Anthropomorphism: Ibn al-Jawzi's Kitab Akhbar as-Sifat» (Leiden: Brill, 2002).

Michael Cook, «Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought» (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

Moha Khettouch, «Cheikh al Islam Mohamed Belarabi Alaoui: le néosalafisme et l'éthique dans la vie d'un grand Alem» (Rabat: Dar al-Qalam, 2003).

Mohamed Tozy, «Monarchie et islam politique au Maroc», 2nd ed. (Paris: Presses de Sci ences Po, 1999).

Mohamed Tozy, "Représentation/intercession: les enjeux de pouvoir dans les champs politiques désamorcés' au Maroc", «Annuaire de l'Afrique du Nord» 28 (1989).

M. Reza Pirbhai, «Reconsidering Islam in a South Asian Context» (Leiden: Brill, 2009).

Muhammad Muhsin Khan, «The Translation of the Meanings of Sahih al-Bukhari: Arabic-English» (Riyadh: Darussalam, 1997).

Muhammad Qasim Zaman, «The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change» (Princeton: Princeton University Press, 2002).

Munim Sirry, "Jamal al-Din al-Qasimi and the Salafi Approach to Sufism", «Die Welt des Islams» 51 (2011).

Oliver Scharbrodt, "The Sala yya and Su sm: Muhammad Abduh and His Ris lat al-W rid t (Treatise on Mystical Inspirations)", «Bulletin of the School of riental and African Studies» 70 (2007).

Olivier Roy, «Globalized Islam: The Search for a New Ummah» (New York: Columbia Uni versity Press, 2004).

Olivier Roy, «L'islam mondialisé» (Paris: Seuil, 2002).

One example is Carroll Lane Fenton, «Our Amazing Earth» (Garden City, NY: Doubleday, 1953).

One example is Terje æsteb, «Localising Salafism: Religious Change Among Oromo Muslims in Bale, Ethiopia» (Leiden: Brill, 2012).

One such photo is reprinted in Moha Khettouch, «Cheikh al Islam Mohamed Belarabi Alaoui: le néoSalafisme et l'éthique dans la vie d'un grand Alem» (Rabat: Dar al-Qalam, 2003).

Osman Amin, «Muhammad Abduh: essai Sur ses idées philosophiques et religieuses» (Cairo: Imprimerie Misr, 1944).

Pessah Shinar, "A Controversial Exponent of the Algerian Salafiyya: The Kabyle Alim, Imam and Sharif Abu YaSab. Muhammad al-Zawawi", in Pessah Shinar, «Modern Islam in the Maghrib» (Jerusalem: The Max Schloessinger Memorial Foundation, 2004).

Pierre Rocalve, «Louis Massignon et l'islam» (Damascus: Institut Français de Damas, 1993).

Pierre Vermeren, «Histoire du Maroc depuis l'indépendance» (Paris: La Découverte, 2002).

Quentin Skinner, "Meaning and Understanding in the History of Ideas", in «Visions of Politics», vol. 1, «Regarding Method» (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

Quoted in Mohamed Tozy, "Monopolisation de la production symbolique et hiérarchisation du champ politico-religieux au Maroc", «Annuaire de l'Afrique du Nord» 18 (1979).

Richard F. Hamilton, «The Social Misconstruction of Reality: Validity and Verification in the Scholarly Community» (New Haven, CT: Yale University Press, 1996).

Richard Gauvain, «Salafi Ritual Purity: In the Presence of God» (London: Routledge, 2013).

Samuel G. Wilson, «Modern Movements Among Moslems» (New York: Fleming H. Revell, 1916), 158, 160, with Massignon's remark in «Revue des études islamiques» 5 (1931).

Simon A. Wood, «Christian Criticisms, Islamic Proofs: Rashid Rida's Modernist Defense of Islam» (Oxford: Oneworld, 2008).

Stéphane A. Dudoignon, Komatsu Hisao, and Kosugi Yasushi, eds., «Intellectuals in the Modern Islamic World: Transmission, Transformation, Communication» (London: Routledge, 2006).

Stéphane Lacroix, «Awakening Islam: The Politics of Religious Dissent in Contemporary Saudi Arabia», trans. George Holoc (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011).

Taqi al-Din al-Hilali and Muhammad Muhsin Khan, «Interpretation of the Meanings of the Noble Qur'an in the English Language: A Summarized Version of al-Tabari, al-Qurtubi and Ibn Kathir with Comments from Sahih al-Bukhari» (Riyadh: Darussalam, 1996).

Taqi al-Din al-Hilali, «Die Einleitung zu al-Birunis Steinbuch» (Leipzig: O. Harrassowitz, 1941).

Taqi ed-Din al-Hilali, "Die Kasten in Arabien", «Die Welt des Islams» 22 (1940).

Thomas S. Kühn, «The Structure of Scientific Revolutions», 3rd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1996).

Umar Ryad, «Islamic Reformism and Christianity: A Critical Reading of the Works of Muhammad Rashid Rida» (Leiden: Brill, 2009).

Vali Nasr, «The Shia Revival: How Conflicts Within Islam Will Shape the Future» (New York: Norton, 2006)

William E. Shepard, "Islam and Ideology: Towards a Typology", «International Journal of Middle East Studies» 19 (1987).

William E. Shepard, «Sayyid Qutb and Islamic Activism: A Translation and Critical Analysis of Social Justice in Islam» (Leiden: Brill, 1996).

William L. Cleveland, «Islam Against the West: Shakib Arslan and the Campaign for Islamic Nationalism» (Austin: University of Texas Press, 1985).

William Montgomery Watt, «Muslim-Christian Encounters: Perceptions and Misperceptions» (London: Routledge, 1991).

Yohanan Friedmann, "Medieval Muslim Views of Indian Religions", «Journal of the American Oriental Society» 95 (1975).

Zakia Belhachmi, "Al-Salafiyya, Feminism, and Reforms in the Nineteenth-Century Arab-Islamic Society", «Journal of North African Studies» 9 (2004).

المجلات والصحف

La Nation arabe (Geneva)

Le Monde (Paris)

Revue des etudes islamiques (Paris)

Revue du monde musulman (Paris)

The Moslem World (Hartford, CT)

أعلام الكتب (الطائف)

الإخوان المسلمون (القاهرة)

الإرشاد (الرباط)

الأصالة (عمان)

الإصلاح (مكة)

الأطلس (الرباط)

الأنوار (تطوان)

البصائر (القسطنطينية)

البينة (الرباط)

الحرية (تطوان)

الرسالة (القاهرة)

الزهراء (القاهرة)

السلفية (الرياض)

الشهاب (القسطنطينية)

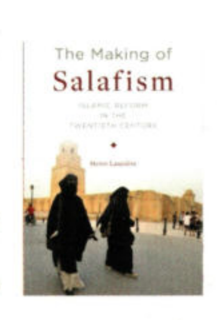
الصراط السوي (القسطنطينية)

الضياء (لكناو)

العرب (الرياض)
الفتح (القاهرة)
الفرقان (الدار البيضاء)

المجلات والصحف

المجلة السلفية (القاهرة)
المقتبس (دمشق)
المنار الجديد (القاهرة)
المنار (القاهرة)
الهدي النبوي (القاهرة)
الوعي الإسلامي (الكويت)
أم القرى (مكة)
دعوة الحق (الرباط)
لسان الدين (تطوان)
مجلة الجامعة الإسلامية (المدينة)
مجلة الجامعة السلفية (بيناريس)
مجلة دار الحديث الحسينية (الرباط)
مجلة كلية الشريعة (فاس)



صناعة السلفية

الإصلاح الإسلامي في القرن العشرين

«استطاع هنري لوزيير أن يُفصّل ببراعة في جينالوجيا السلفية، وسوف يكون لكتابه هذا أثرٌ مُهمٌ في مجال تأريخ الأفكار، في العالم الإسلامي الحديث».

مليكة زيغال، جامعة هارفارد

«يوضّح كتاب صناعة السلفية جانبًا حاسمًا من التاريخ الفكري للشرق الأوسط وشمال أفريقيا، في القرن العشرين».

جوناثان براون، جامعة جورج تاون

«يسدُّ هذا الكتابُ فجوةً حاسمة في التاريخ الفكري الإسلامي الحديث: فهو يفكّكُ مصطلح السلفية، الواسع الانتشار الآن، ويبيّن كيف نشأ هذا المفهوم، وكيف استعمل، وكيف وقع النزاع حوله، خلال القرن العشرين؛ بوصفه أداة تحليلية وكذلك بوصفه هويّة ذاتية».

أحمد الشمسي، جامعة شيكاغو

«لقد التزم هنري لوزيير بتعميق فهمنا للإصلاح الإسلامي، ولا سيما تلك المجموعات والأفراد الذين تلقّبوا بالسلفية أو لقّبهم غيرهم بذلك. وقد أدى ما عليه ببراعة».

مجلة الأكاديمية الأمريكية للأديان

«كتاب ممتاز، يقدم تحليلًا تاريخيًا--ائعًا لظهور مفهوم السلفية ومساره ... إنه مساهمة كبرى في هذا المجال».

مجلة الشرق الأوسط

المؤلف:

هنري لوزيير: الأستاذ المساعد في قسم التاريخ في جامعة نورث وسترن.

المترجمان:

أسامة عباس: طالب علم ومبرمج حر ومترجم، متخصص في البرمجيات ذات الصلة بخدمة العلوم الشرعية، وترجمة الكتب المتعلقة بفلسفة العلوم والفيزياء وفلسفة الرياضيات.

عمرو بسيوني: كاتب ومحقق وباحث في التراث والفكر الإسلامي والفلسفة.

ابن النديم للنشر والتوزيع

الجزائر: حي 180 مسكن عمارة 3
محل رقم 1، المحمدية
تلفاكس: 88 97 25 41 213+
خلوي: 03 76 20 661 213+
email: nadimedition@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية ـ ناشرون

الحمراء - شارع ليون - برج ليون، ط6
بيروت-لبنان - ص. ب. 113/6058
خلوي: 28 28 69 3 961+
هاتف: 37 04 74 1 961+
email: rw.culture@yahoo.com

ISBN 978-614-466-016-4

